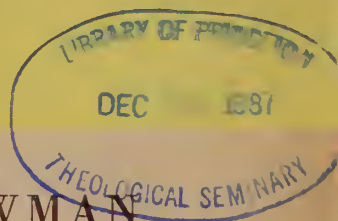


LAP

FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA - SAN MIGUEL, F.C.P

CIENCIA Y FE



EL CARDENAL NEWMAN
(1845 - 1945)



6

Editorial Verbum

Buenos Aires - Montevideo

1945

CIENCIA Y FE

Con licencia eclesiástica
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Copyright by Editorial Verbum
Buenos Aires, 1945

C I E N C I A Y F E

Publicación trimestral de las FACULTADES DE FILOSOFIA Y TEOLOGIA
del Colegio Máximo de San José (San Miguel, F. C. P., R. Argentina)

N.º 6

Abril-Junio 1945

Año 2

INDICE

I. TEMA ESPECIAL: <i>El Cardenal Newman</i> (1945-9 de Octubre-1945)	
JUAN ENRIQUE NEWMAN, <i>¡Sé Tú mi Guía!</i>	9
R. P. GUILLERMO FURLONG, S. I., <i>Juan Enrique Newman el hombre</i>	11
R. P. FELIPE E. MCGREGOR, S. I., <i>La experiencia religiosa en J. E. Newman</i>	27
CARDENAL JUAN ENRIQUE NEWMAN, <i>La creencia en un Dios. Traducción del capítulo V de la I Parte de Grammar of Assent, por M. M. Bergadá. Nota de I. Quiles, S. I.</i>	58
— <i>Otros fragmentos escogidos de Historia de mis Ideas Religiosas</i>	75
II. COLABORACION DE LA SECCION DE CIENCIAS.	
R. P. Dr. EMILIO KAISER, S. I., <i>Las Vitaminas</i> (II)	78
III. TEXTOS	
S. THOMAE AQUINATIS, <i>Tractatus de unitate intellectus contra Averroístas</i> . Texto latino y versión castellana con notas de I. Quiles, S. I.	118
IV. FICHERO DE REVISTAS	144
V. RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS	150
VI. LIBROS RECIBIDOS	155

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

DR MAX MARÍN, T. O. F., *La incógnita del más allá*. Editorial Excelsa, Buenos Aires, 1945.

I. Q.

SERTILLANCES, O. P. Y BOULANGER, O. P. *Sto. Tomás de Aquino: sus mejores páginas*. Editorial Difusión, Buenos Aires, 1945.

I. Q.

La Iglesia y la Guerra. Documentos de la Oficina de Información del Vaticano. Un volumen de 322 págs., en 8.º Editorial Guadalupe-Heroica, Buenos Aires.

M. M.

MONS. SANTIAGO BENIGNO BOUSSUET, *Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes*. Editorial Difusión S. A., Buenos Aires, 1945, 696 págs.

N. F.

STA. MARGARITA MARÍA ALCOQUE, *Autobiografía*. Trad. por Angel Sánchez Teruel, S. I., 200 págs. en 16.º. Editorial Cultural, Buenos Aires, 1945.

G. BERTERO.

CONCEPCIÓN S. AMOR, *El Método Cousinet*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

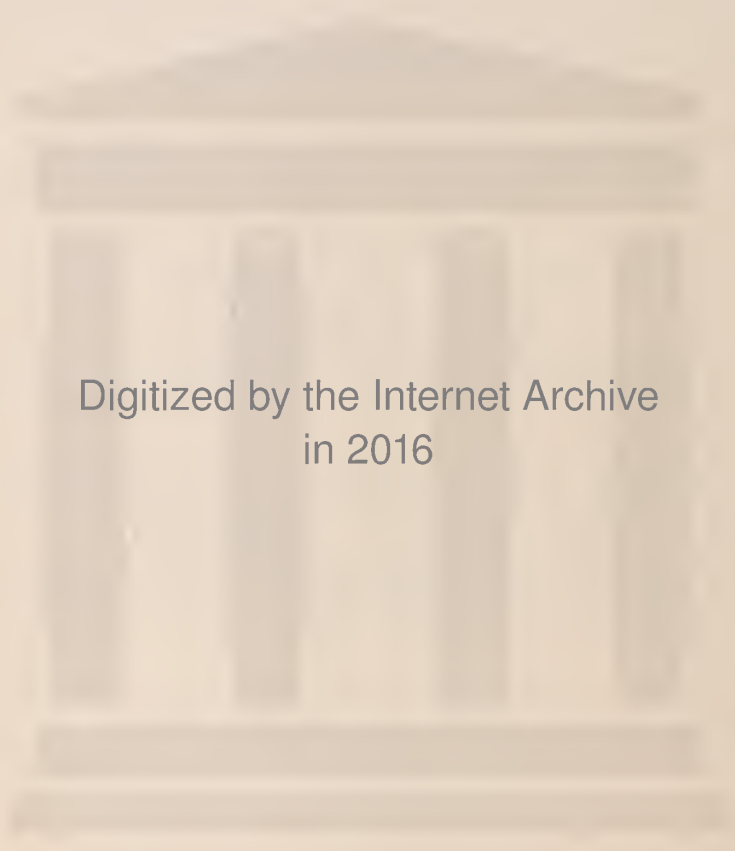
P. MOYANO.

CHARLES BOYER, S. I., *San Agustín, sus Normas de Moral*, 240 págs. en 8.º. Excelsa, Buenos Aires, 1945.

*En el centenario
de la conversión al catolicismo
de*

Juan Enrique NEWMAN

(1845 - 1945)



Digitized by the Internet Archive
in 2016

<https://archive.org/details/cienciayfe26cole>

¡SE TU MI GUÍA!

Traducción de NATALIA MONTES DE OCA, C. D. M. (*)

Amable Luz, en esta penumbra que me abraza
¡Sé Tú mi Guía!

Es oscura la noche y estoy lejos de casa
¡Sé Tú, sé Tú mi Guía!

Guarda mis pies; no pido abarcar con mis ojos
El paisaje distante; me basta un paso solo.

No he sido yo así siempre, ni siempre te he rogado
Fueses mi Guía;

Quise elegir mis sendas y verlas; pero hoy clamo
¡Sé Tú, sé Tú mi Guía!

Yo amaba el sol rajante; desafiando peligros
Me dominó el orgullo, ¡no mires lo qué he sido!

Tu poder tanto tiempo me bendijo, —sin duda
Será mi Guía

Hoy también entre riscos, y pantanos, y honduras
Hasta que asome el día

Y con él la sonrisa de esos rostros de ángel
Amados desde ha mucho, perdidos un instante.

(*) En ésta la versión castellana de la célebre poesía *Lead, kindly Light...* que Newman compuso en Sicilia, en 1833, con ocasión de su viaje a Italia. En esa época, aún permanecía Newman firmemente convencido en el Anglicanismo, si bien había ya comenzado a profundizar el estudio de su religión y del catolicismo, y volvía a Inglaterra con el vago sentimiento de que «tenía una misión que cumplir», misión cuya naturaleza y alcance aún no vislumbraba. Pero su espíritu recto y leal, sincero con Dios y consigo mismo, quería realizar todo lo que Dios esperara de él y temía pecar contra la luz. Por eso implora su divina asistencia, su paternal guía, para recorrer la senda que su Voluntad le haya trazado.

Puede verse en la página 16 el hermoso texto inglés de esta poesía, que presentamos ahora en correcta y ajustada versión castellana debida a la gentileza de la señorita Natalia Montes de Oca, C. D. M., Presidenta del Instituto de Cultura Religiosa Superior de Buenos Aires.

JUAN ENRIQUE NEWMAN: EL HOMBRE

Por el R. P. GUILLERMO FURLONG, S. I. — Buenos Aires.

Manning, Newman y Ward, los tres grandes convertidos ingleses anteriores a Chesterton, eran hijos de banqueros. El progenitor de Juan Enrique Newman era un acaudalado banquero, cuando el 21 de febrero de 1801 tuvo la satisfacción de ver, en brazos de su esposa Jemina Fourdrinier, a un hermoso varoncito, a quien quiso dar no solo su apellido, sino también su nombre. Fracaso después como banquero, como fracasó más tarde como fabricante de cerveza, pero la música por la que sentía singular predilección y el hecho de haber contribuido a plantar miles y miles de árboles en la bella campiña inglesa, sostuvieron boyante el espíritu de Juan Newman.

Su esposa Jemina fué también para él una inmensa satisfacción. Era una mujer económica, habilidosa y piadosa. De origen francés, descendía de una familia hugonote, pero no era de ideas ni sentimientos calvinistas. Seis hijos, tres varones y tres mujeres, alegraron aquel hogar, aunque sólo tres de ellos llegaron a destacarse por su acción o por su pensamiento; Francisco Guillermo, escritor y publicista de no escaso mérito. Jemina que contrajo nupcias con el conocido escritor John Mozley y Juan

Enrique, a quien nos vamos a referir en estas páginas.

María Newman, otra hermana de Juan Enrique, es conocida, pero debido exclusivamente a la bella oda que escribió él, al saber el repentino deceso de quien le era muy querida. Ningún aficionado a la poesía inglesa dejará de apreciar el profundo sentimiento que rebosa en aquellas estrofas.

Death was full urgent with thee, sister dear,
 And startling in his speed;
 Brief pain, then languor till thy and came near—
 Such was the path decreed,
 The hurried road

To lead thy soul from earth to thine own God's abode.

El jovencito que así lamentaba, en sentidos versos, la desaparición de su hermana, había sido educado en un hogar de profunda cultura, en la que la música y la poesía tenían amplia entrada. La lectura de la *Biblia* era allí asídua, ni faltaban los libros de fábula, entre ellos las *Mil y Una Noches* y el *Robinson Crusoe*.

Nacido en el barrio londinense de Birch Lane, frecuentó Juan Enrique la escuela de aquella sección o distrito, y en aquella escuela hallóse con otro niño que, con el correr de los años, habría de sobresalir por su ingenio agudo y por su auscultación de la política mundial. Llamábase Benjamín Disraeli.

Hablando de su niñez, escribía Newman que «fuí educado de suerte que llegué a tener grande placer en leer la Biblia, pero no llegué a tener ideas religiosas precisas hasta los quince años. Solía desear que los cuentos árabes no fueran cuentos, sino realidades; mi imaginación rodaba al impulso de fuerzas ignotas, de poderes mágicos. A veces creía que la vida era un sueño, o que yo era un ángel; que mis compañeros eran también ángeles, aunque me ocultaban su espíritu angelical, mediante el corinado del cuerpo...

«A los catorce años de edad leí los *Tracts* que Paine escribió contra el Antiguo Testamento y me deleité pensando en las inculpaciones que hacía el autor contra las Sagradas Escrituras. Después leí algunos de los *Ensayos* de Hume, creo que entre ellos estaba el referente a los milagros. Recuerdo también haber copiado entonces algunos versos franceses contra la Inmortalidad del Alma. Creo que eran de Voltaire.

« Fué a los quince años, en el otoño de 1816, cuando sentí que un cambio sensible se había operado en mí. Mi mente estaba fija en un credo con dogmas de tal índole que, gracias a Dios, son los que me han acompañado durante toda mi vida.

Otro sentimiento tuvo Newman a esa edad: el que le indicaba que debía sobresalir o destacarse en algo, ya que eso era menester para realizar la misión que Dios le había asignado. No conocía, aún, cuál era esa misión, pero no dudaba que tenía la suya, y estaba en que, para llevarla a cabo, debía renunciar al matrimonio. Hasta 1839 dudó, a las veces, sobre si era ello imprescindible, o no, pero desde dicho año lo juzgó *conditio sine qua non*.

El 14 de diciembre de 1816, llegó Newman a la ciudad universitaria de Oxford. Alto, flaco, de cara alargada, de abundante y desordenada cabellera, de nariz prominente y de pequeña boca, nada había en aquel niño de diez y seis abriles, aún no cumplidos, que pudiera indicar a maestros y a compañeros que en aquel cuerpecito se hallaba el espíritu más selecto que había de honrar a Oxford en la décimanona centuria.

Los seis años en Trinity College (1816 - 1822) y los dos siguientes (1822 - 1824) como Fellow en Oriel College, fueron fundamentales en la vida de Newman. El mismo ha relatado, en *Loss and gain*, las intimidades de aquellos años, pasados en los estudios y deportes durante las horas de sol, y en la lectura de la Biblia y en la oración, en las horas de la noche. « Tenía paz en mi alma, nos dice él mismo, porque creía que estaba yo predestinado para la gloria eterna. No podía persuadirme que otros estuvieran condenados a eternos tormentos, antes me parecía que serían anihilados ».

La lectura de libros calvinistas le había llevado a estas ideas, y, aunque calificaba de « detestable » la doctrina de la predestinación, según Calvino la enseñaba, no conocía otra que pudiera reemplazarla. La existencia del infierno era una verdad de la que no tenía la menor duda, aunque se esforzaba por hacer que fuera menos chocante a la razón humana. Hizo un viaje para conocer a Tomás Scott, el célebre Evangelista, y de su conversación con este leader religioso, sacó Newman la convicción en el dogma de la Trinidad. Abundantes textos escriturísticos que copió y comentó, le pusieron en la evidencia de este dogma. La lec-

tura del libro de Newton sobre las *Profecías* le llevaron a la conclusión de que el Papa era el anticristo anunciado por Daniel, por San Pablo y por San Juan. Hasta 1843, con mayor o menor relieve, según las épocas y circunstancias, conservó como una verdad indubitable esta aberración, que él mismo habría de abjurar, después de esa fecha, y detestar con todo el fervor de su grande espíritu.

Mechadas estas y otras ideas en el *corpus* doctrinario de la Iglesia Establecida que Newman había hecho suyo en Oriel, acercóse en mayo de 1824 a su Obispo para que le confiriera las Ordenes Sagradas. Una vez recibidas, fué nombrado Pastor de la Iglesia de San Clemente, en Oxford, y en calidad de tal era uno de los oradores sagrados de la histórica Universidad. Era también tutor en su Colegio de Oriel y era examinador público. Comenzaba su vida pública en la forma más halagüeña.

También se inició entonces su singular influencia sobre la juventud intelectual. Sus íntimos amigos eran Hurrell Froude y Roberto Isaac Wilberforce, pero fué el Vicario de Santa María, el Doctor Hawkins, aquel que « severamente censuraba mis primeros sermones », como escribía Newman, quien puso en sus manos el libro del Arzobispo Summer, « Tratado sobre la Predicación Apostólica », y en esa obra aprendió Newman algo que ignoraba hasta entonces: la doctrina de la regeneración por el bautismo. Esta verdad fué para él el descubrimiento de un nuevo mundo. La doctrina en sí lo era, pero lo era también por el principio de tradición que de ella se deducía. Otro libro iluminador fué el *Analogy* del Obispo Butler. En esta obra, vió claro que era un postulado de la fe y de la razón la existencia de una Iglesia que fuera, a la vez, el oráculo de la Verdad.

Cuando en las páginas de su *Apología* y de su *Loss and Gain* vemos los pasos que daba Newman en el camino de la Verdad, desde 1826, fecha en que sacudió el intelectualismo de que le había imbuído un espíritu tan sutil como Whately, hasta 1828, año en que fué nombrado Vicario de Santa María, y hasta 1832, año en que fué nombrado orador selecto de la Universidad de Oxford, sentimos compasión y pena, ya que solo a trechos, y amalgamados con viles metales, y desenterrándolos con dificultad, iba él formando el cuerpo de doctrina que tan a mano y con tanta precisión y organicidad poseen los niños y niñas, hasta los pár-

vulos, que conocen el catecismo católico.

Y a ello se agregaba, como lo consigna el mismo Newman, la terrible tarea de desaprender lo mal aprendido. Nunca perdió el joven y brioso orador « selecto » de Oxford la paz de su espíritu, pero sí la tranquilidad de su mente. Las ideologías más contrarias, las ideas más en contradicción, las teorías más chocantes cruzaban por aquella mente y clavaban allí sus reales y pretendían dominar aquella privilegiada inteligencia. No siendo católica, e integralmente tal, era como una *terra nullius*.

Entre 1831 y 1832, su amistad con Froude se intensifica, y se extiende a John Keble, un verdadero gentleman inglés con atisbos de romántico francés, y se extiende también a Eduardo Pusey, el atrevido iniciador del Movimiento de Oxford.

Con el primero de los nombrados determinó Newman hacer un viaje por las costas del Mediterráneo: norte de Africa, Egipto, Grecia, Italia. Partieron en diciembre de 1832, y, en marzo del siguiente año, estaban en Roma. El « sistema Romano Católico » le pareció repelente a Newman. Como ingleses, creyeron ambos viajeros de su deber el visitar el Colegio Inglés. Allí saludaron al entonces Monseñor Wiseman; en una biblioteca se encontraron con el Abate Santini. Fueron los únicos eclesiásticos con quienes hablaron. Apenas encontraron católicos. A lo menos no tenían el deseo, ni la voluntad de hallarlos. Fueron una vez a la Capilla Sixtina, pero con el solo propósito de oír el Miserere. « En todo mi viaje no ví sino exterioridades. De la vida íntima de los católicos, como tales, nada supe ni pretendí saber. Me encontré como en la soledad, entre gentes con quienes no simpatizaba. Sólo el pensar en mi Inglaterra me alentaba ».

En Sicilia enfermó Newman de gravedad. Todos los que le rodeaban temían un desenlace mortal, pero el paciente estaba seguro de que no moriría de esa enfermedad. El sabía que tenía « algo que hacer » y que no moriría hasta haberlo realizado. Ya en Roma, al despedirse de Wiseman y, como éste le invitara a volver a Roma, después de su estadía en Sicilia, había contestado Newman que no era posible, porque sentía que Dios le impulsaba a regresar pronto a Inglaterra, donde le esperaba algo que realizar.

Durante esa enfermedad y durante la convalecencia que le siguió, persuadióse Newman de lo que había sido siempre un

sentimiento flotante sobre su espíritu desde los días de la juventud: I began to think that I had a mission.

El hombre que así presentía su futura grandeza y su extraordinaria trascendencia en la Inglaterra del siglo XIX, ignoraba por completo que no había de ser fuera, sino dentro de la Iglesia Católica, donde habría de dejar huellas imborrables de su paso de titán. Tan era así, que en los días de su mayor gravedad, llegóse hasta él un sacerdote católico. El enfermo le despidió, agradeciéndole su buena voluntad. Si su estado de salud se lo hubiera permitido, le hubiera retenido a su lado, pero para argüirle sobre temas del credo católico, contra los que Newman tenía objeciones.

Pero sentía que tenía su misión y que ésta debía realizarse en Inglaterra. Ignoraba totalmente cuál sería esa misión, pero tenía sus razones para sospechar que Dios le llamaba a afianzar la Iglesia Establecida y defenderla contra los ataques del racionalismo. Durante las tres semanas que tuvo que permanecer en Palermo, esperando navegación oportuna, leyó los escritos de los Santos Padres, penetró con curiosidad de artista en algunas iglesias católicas, y vagamente se dió cuenta de la realidad de lo que los católicos llaman el Santísimo Sacramento. Durante su estancia de siete días en Bonifacio, (Sicilia), escribió Newman su tan célebre como profunda poesía rotulada *Lead, Kindly Light*:

Lead, kindly Light, amid the encircling gloom,

Lead Thou me on!

The night is dark, and I am far from home—

Lead Thou me on!

Keep Thou my feet; I do not ask to see

The distant scene, —one step enough for me.

I was not ever thus, nor prayed that Thou

Shouldst lead me on;

I loved to choose and see my path; but now,

Lead Thou me on!

I loved the garish day, and, spite of fears,

Pride ruled my will: remember not past years!

So long Thy power has blest me, sure it still

Will lead me on

O'er moor and fen, o'er crag and torrent, till

The night is gone;

And with the morn those angel faces smile
Which I have loved long since, and lost awhile!

El hombre que jamás había pecado contra la luz, estaba llamado a grandes destinos. El jueves 12 de julio de 1833, llegó a Londres, vía Tolón - París, y, dos días después, el sábado 14 de ese mismo mes y año, predicó Keble un sermón desde el púlpito universitario de Oxford, en el que se atrevió a calificar de apostasía nacional la situación de la Iglesia Establecida. « Siempre he considerado este día, escribía después Newman, como el primero en la historia del movimiento religioso », iniciado en 1833 y consumado en 1845.

Newman, lo propio que Keble, propugnaba desde hacía años lo que llamaban la *Via Media*, esto es, el término medio entre el luteranismo racional y el catolicismo caduco. « Ni Roma, ni Ginebra », era el lema de ambos. Había que preservar a la Iglesia Anglicana de las degeneraciones papistas y de las vaciedades católicas, pero, con no menor empeño, había que exterminar las influencias luteranas que la estaban desfigurando y los gérmenes racionalistas que la estaban arruinando.

Para sostener las ideas de su amigo Keble y restaurar a su antiguo esplendor la Iglesia Nacional, iniciaron los dos jefes del movimiento una publicación denominada *Tracts for the times*. Toda Inglaterra, pero sobre todo, Oxford, leía con interés creciente esos folletos escritos con mesura pero con valentía, en los que se ponían de manifiesto los extravíos de la Iglesia Establecida, a la luz de las doctrinas y de las prácticas de la Iglesia primitiva. Era un axioma de la protestante Inglaterra que el Catolicismo había apostatado abandonando su espíritu primitivo, pero el caso del Protestantismo ¿no era aún más visible y más criminal?

Si es imposible describir la excitación que en toda Inglaterra producían periódicamente los *Tracts* es también indescriptible el entusiasmo y fervor con que Newman, a una con Keble y con el talentoso Pusey, escribía aquellos folletos. La reforma de la Iglesia sería un hecho y, ¡gracias a Dios!, Newman sabía ya cuál era su misión. La conocía y la estaba realizando con todo el ardor de que era capaz su gran corazón y su privilegiada inteligencia.

Con una libertad y con una valentía que superan los límites

comunes entre los mortales, y con un criterio noble y un lenguaje respetuoso para con las personas, denunció Newman como una aberración el que la Iglesia fuera un mero departamento del Gobierno, condenó la corriente racionalista que penetraba hasta el credo anglicano, puso de manifiesto las consecuencias nefastas producidas por el abandono de la tradición y, sobre todo expuso que una Iglesia sin espiritualidad, sin vida interior, sin oración, era un cadáver más o menos embalsamado, pero un cadáver al fin.

Desde 1835 hasta 1839 no sólo es Newman quien más escribe en los *Tracts*, pero es también, en esos años, el director de los mismos. Al propio tiempo pronuncia sus famosos « Sunday afternoon sermons », es elegido editor del *British Critic* (1836), trabaja su teoría de la *Via Media*, o término medio entre los errores del Protestantismo y las corruptelas del Catolicismo...

Ocupado en estas tareas, es sorprendido en 1839 con un desagradable descubrimiento: entre la Iglesia Anglicana y la herejía de los Monofisitas había un parecido bien manifiesto, innegablemente análogo. También había una semejanza innegable entre los Anglicanos y los Donatistas del siglo IV. La perturbación de Newman fué enorme. Aquella paz o serenidad mental que era una de sus características desapareció. « Por primera vez, escribía él después, se alzaba ante mí un espectro: era la sombra de Roma que proyectaba oscuridades sobre mis creencias anglicanas ».

Bajo esta intranquilidad y con el ánimo perturbado, escribió Newman el *Tract 90*, en el que estudiaba la posibilidad de que toda la doctrina católica estuviera dentro del credo anglicano y daba a entender que los « Treinta y nueve artículos » de la Iglesia Establecida no habían sido forjados contra la posición de la Iglesia Católica sino contra los errores populares y contra las exageraciones de algunos católicos.

La irritación que provocó este *Tract*, el último que llegóse a publicar, fué enorme. La prensa inglesa dió un grito feroz contra el traidor Newman; los obispos rasgaron sus vestiduras, el clero anglicano exigió un castigo ejemplar, los profesores de Oxford llevaron su indignación hasta la cátedra, mientras los estudiantes se dividían en partidarios, los menos de entre ellos, o en impugnadores de los asertos del atrevido Vicario de Santa María.

Hasta las verduleras de Piccadilly y los cocheros de Victoria Square terciaban en la discusión .

Los Obispos, uno en pos de otro, condenaron los asertos de Newman, y su propio Obispo, el doctor Bagot, le censuró en forma grave, considerando sus ideas como subversivas. Con admirable espíritu de humildad, acató Newman, en un todo, las advertencias de su prelado y, en conformidad con ellas, suspendió la publicación de los *Tracts* y renunció al cargo de editor del *British Critic*, órgano del movimiento llamado desde entonces *Movimiento de Oxford*. Acató a su Obispo, pero creyó de su deber elevar al arzobispo de Canterbury una enérgica protesta cuando, pocas semanas después, se hizo público el convenio del Gobierno inglés con el Gobierno luterano de Alemania y el nombramiento, hecho por ambos gobiernos, de un obispo de Jerusalén que habría de tener jurisdicción sobre anglicanos y luteranos. Este hecho, que nada tuvo que ver con el Movimiento de Oxford, gravitó sobre el mismo y fué decisivo en la vida de Newman.

Desde aquel momento ya no sentía con el anglicanismo. Solo materialmente era miembro, pastor y vicario de la Iglesia Establecida. El, alma profundamente religiosa, carecía de religión; él, llamado según había creído, para afianzar y robustecer la Iglesia Establecida, había sido repudiado por la misma. Se había llegado a llamarle el « Judas inglés ».

A tres leguas al sur de Oxford, en el camino a Londres, está el caserío de Littlemore, donde Newman solía pasar temporadas de quietud, dedicadas a la caza, al estudio y a la oración. Después de los sucesos que hemos referido, alejose definitivamente de su perturbado Oxford y se confinó en el vetusto « monastery » de Littlemore. Era el día 19 de abril de 1842. Si la soledad es la patria de los fuertes, Littlemore fué la fuente de luces y de energías para Newman. El estudio del credo cristiano y la oración absorbían todas sus horas. Escribió allí el *Desenvolvimiento del Dogma*, que no llegó a terminar, y oró en espíritu de verdad y humildad, en busca de la luz. « Guíame, Luz bondadosa » fué su plegaria habitual y Aquel, que era la luz, fué disipando las tinieblas y apoderándose de aquella privilegiada mente. Quien no había pecado contra la luz, mereció ser iluminado por la Luz.

Una pequeña salita en Littlemore era el refectorio de lo que

Newman dió en llamar su « monasterio ». Sólo por la tarde se tomaba una refección consistente en pan y manteca con té, en una pequeña y austera salita que hacía de comedor; otra pequeña salita era la capilla, presidida por un gran crucifijo, que un mercader inglés había comprado en Lima y llevado a Inglaterra, con dos velas, una de cada lado, que Newman solía encender cada vez que iba allí a orar. Allí recitaba Newman entre 1843 y 1845 el oficio litúrgico de los clérigos católicos, por el que sentía singular atracción y allí rezaba diariamente las letanías de los santos. En vez de *ora pro nobis*, que le parecía excesiva presunción en labios de un protestante, solía decir *oret pro nobis*.

Los amigos de Newman que le visitaban en su retraimiento no eran pocos, como no eran pocos los que solían acompañarle en su rezo del oficio divino, alternando con él los salmos y las lecciones del breviario. Entre esos amigos, que ocasionalmente se detenían en Littlemore, había un religioso pasionista, con quien Newman congenió singularmente. El padre Dominic, que así se llamaba dicho religioso, era italiano y hablaba bastante mal el inglés. Pero era un varón santo. Después de algunas de sus entrevistas, solía decir el padre Dominic: « aún hace falta un poco más de divina gracia ».

Este hombre que Dios eligió para instrumento eficaz en la conversión de Newman era italiano y natural de Viterbo. Habiendo perdido sus progenitores cuando era muy niño, le adoptó por hijo su tío Bartolomé Pacelli. Buen filósofo y buen teólogo fué no solo el fidus Achates sino el divino Achates de Newman. El padre Dominic tenía especial habilidad para dirigir a los posibles convertidos y obra suya fueron las conversiones de John Dobree, de E. S. Bowles, de Richard Stanton y de George Spencer. Pero la mayor satisfacción que tuvo, en su difícil ministerio, fué la conversión de Newman.

Ya en 1843 había Newman publicado una formal retractación de cuanto había escrito y hablado contra la Iglesia Católica, y desde entonces su conversión al catolicismo era un hecho que todos preveían. Los católicos esperaban el acontecimiento con indecible júbilo; los protestantes lo temían con manifiesta inquietud. El día 9 de octubre de 1845, el padre Dominic recibió la abjuración de sus errores y recibió en el seno de la comunidad católica a Juan Enrique Newman. Acto seguido dijo la santa

Misa y Newman recibió, por primera vez, la sagrada Comunión.

Después de aquella expectativa de tres años y aquel silencio tan angustioso para los miembros de la Iglesia Establecida, se supo con toda certeza el hecho acaecido en Littlemore el día 9 de octubre. Produjo una tremenda sacudida en todos los ámbitos y clases sociales de Inglaterra. Lord Russell y el político Gladstone han expresado la terrible sensación de aquel hecho produjo, y si por una parte eran no pocos los pastores y fieles protestantes que increpaban a Newman por haberlos engañado, eran también no pocos los que, por otra parte, sentían la divina moción de imitar al ilustre convertido. Sólo con el correr de los años pudo Newman, gracias a su exquisito tacto, borrar la impresión de traidor que quedó flotando sobre no pocos de los que fueron otrora sus amigos.

Desde el día de su conversión, Newman se sintió otro hombre. Su espíritu pareció rejuvenecerse, su imaginación se abrellantó, su antigua seriedad se convirtió en una especie de candor infantil. Todo, en su nuevo estado, le producía alegría y satisfacción. Aunque no era clérigo católico, quiso vestir la sotana clerical y, vestido con ella, iba los domingos a oír misa en la capilla católica de San Clemente, en Oxford. Le apenaba la actitud de su querida Universidad, de sus Trinity y Oriel Colleges hacia él, pero la alegría de haber hallado la verdad y estar en posesión de ella, atenuaba esas penas. Treinta y dos años habían de transcurrir antes de que su *Alma Mater* le volviera a dar la mano. Recién en 1878 lo hizo, e hizo algo más: le estrechó contra su corazón y le proclamó *Honorary of Trinity College*.

A mediados del año 1846 quiso Newman ir a Roma e hizo el viaje por Francia y Suiza hasta Milán. Fué un viaje exultante, ya que los católicos ingleses se mostraron cariñosos y entusiastas doquier. Hasta los obispos franceses querían ver y conversar con el ilustre convertido y le ofrecían hospedaje. En París, en Langres, en Besançon, la población toda salió a victoriar al héroe de la verdad, y volvían todos a sus lares aseverando que habían visto un santo.

En la tarde del 28 de octubre de aquel año, llegó a la Ciudad Eterna. Lo primero que hizo, al siguiente día, fué visitar el sepulcro del Príncipe de los Apóstoles. Allí halló a Su Santidad

Pío IX diciendo misa, la que oyó entre los fieles sin que nadie se percatara de quién era aquel que aparecía como clérigo. Días después, el Sumo Pontífice le recibió en cariñosa audiencia y le otorgó cuantas gracias quiso solicitar. Días más tarde, el Cardenal Franzoni le confirió las sagradas órdenes. Newman era ya no sólo miembro de la comunidad católica, sino miembro del clero católico. Aun más: el Santo Padre le había plenamente autorizado para fundar en Inglaterra el Oratorio de San Felipe de Neri y con los elementos necesarios regresó, a fines de 1846, a su patria, decidido a formar una pléyade de apóstoles que fueran los nuevos misioneros de la otrora Isla de los Santos.

En Egbaston, cerca de Birmingham, estableció el primer Oratorio, uno de cuyos primeros miembros fué aquel celoso varón y escritor ascético, Federico Guillermo Faber. La noticia de la conversión de Newman le llenó de alborozo, y no pensó sino en seguir sus pasos. Así lo hizo en efecto, y no contento con dar ese paso, ordenóse también de sacerdote católico, y fué un apóstol de la verdad, a la par de un admirado Juan Enrique.

Este amaba la soledad y gustaba de la oración, de esa oración tan asidua y ferviente que hacía por la conversión de su querida England, pero la tormenta de ira y de enojo que los protestantes desencadenaron sobre Inglaterra en 1850, a causa de lo que dieron en llamar la agresión papista, que no era otra cosa que la restauración de la jerarquía católica, le obligó a salir de su cenáculo para pronunciar en Londres, como pronunció, sus conferencias sobre *Las Dificultades de los Anglicanos*, a las que siguieron las referentes a la *Situación actual de los Católicos en Inglaterra*. No disiparon los nubarrones, pero tranquilizaron los espíritus, y el 13 de julio de 1853 celebróse el primer Sínodo Provincial de Westminster. Newman fué quien tuvo a su cargo el discurso inaugural que él intituló *The Second Spring, La Segunda Primavera*. Tal vez sea esa la página más bella que salió de la pluma del gran convertido. Macaulay sabía de memoria todo ese largo discurso; George Elliot no podía leerlo sin sentir que las lágrimas humedecían sus ojos. El autor de estas líneas lo ha leído centenares de veces desde que lo leyó por primera vez en 1909, y siempre lo halla tan novedoso y tan atrayente como cuando hizo su primera lectura, en una tibia tarde de otoño bajo los tilos de Woodstock College.

Un fraile apóstata, el llamado doctor Achilli, fué en 1851 uno de los detractores más descarados de Newman. Este, cediendo a instancias del Cardenal Wiseman, le acusó de vivir en forma poco honesta. El ex fraile llevó a Newman ante los tribunales acusándole de libelista y difamador. Los jueces, protestantes todos ellos y prevenidos como tales, contra el ilustre convertido, le condenaron a pagar 14.000 libras esterlinas. Fué una dura prueba para un hombre que no contaba sino con los recursos necesarios para la vida de cada día. Con estupefacción de todos y en especial del mismo Newman, los católicos de Inglaterra y los de los Estados Unidos consideraron suya esa erogación y en breve plazo recolectaron la suma.

Otra tribulación de Newman superó, y por mucho, la causada por el doctor Achilli. Nos referimos al proyecto de fundar una Universidad Católica en Dublín, de la que fué nombrado rector. Comenzó pronunciando sus conferencias sobre *Lo que debe ser una Universidad*, en 1852, pero la falta de ambiente, y, lo que es peor, la envidia de algunos espíritus apocados y, sobre todo, la falta de inteligencia entre los que estaban al frente de los destinos de la Iglesia en Irlanda y en Inglaterra, obligaron a Newman a presentar su renuncia al rectorado en 1856.

Wiseman le había encomendado que hiciera una versión inglesa de la Biblia, pero otros se creían más capaces y, aunque nada hicieron, tuvieron la triste gloria de haber impedido que «el más eximio prosista que ha tenido la literatura inglesa» llevara a cabo empresa tan gloriosa. En 1858 propuso establecer un Oratorio en Oxford. En un principio, todos aplaudieron la idea, pero, a poco, empezaron las frases ambiguas, las críticas infundadas, los temores y prejuicios, hasta el punto que los mismos Obispos desaconsejaron la idea. Evidentemente Dios quería probar a su noble adalid, y hemos de hacer constar que jamás brotaron de sus labios palabras que pudieran ofender a quienes le hacían la contra tan gratuita como inmerecidamente. Cada una de esas aparentes derrotas fueron otras tantas victorias en el espíritu de Newman. Aún le esperaba otra prueba a la que dió origen un estudio suyo.

En 1860 fué elegido para dirigir una revista católica, *The Rambler*. En sus páginas publicó un artículo «sobre el consultar a los fieles en materia de doctrina», en el que había expre-

siones poco precisas y hasta mal sonantes. Roma desaprobó el artículo y Newman, además de retractar lo que había escrito, renunció a la dirección de aquella revista y se alejó de la misma.

Tres años más tarde, Carlos Kingsley, al estudiar en la Mac-Millan's Magazine, la *Historia de Inglaterra* que había escrito Froude, llegó a estampar frases harto excesivas contra Newman. « El Padre Newman nos informa, escribía aquel periodista, que el no mentir no es necesariamente una virtud entre los clérigos de la Iglesia de Roma ». Requerido a probar su imputación, citó un sermón que Newman había pronunciado en época muy anterior a su conversión. Kingsley tuvo que retractar su falsía en ese punto, pero como sostuviera aún ideas y prejuicios ofensivos a Newman y a la Iglesia Católica, determinó escribir, con tanta sinceridad como verdad, su autobiografía, la que publicó en 1865 con el título de *Apologia pro vita sua*. Prescindió totalmente de la persona y de los ataques de Kingsley y expuso sus actos con tal lógica y con tanta elocuencia y con sentido tan profundo de la verdad, que sería difícil hallar una defensa más modesta y más decisiva.

En abril de 1864 apareció la primera parte de la mencionada *Apologia pro vita sua* y su efecto fué consolador. Hizo el oficio de iluminador y sedante. Miles de lectores comprendieron el proceso de la variación de Newman y llegaron hasta sentir simpatía por él. Los resquemores, todavía existentes, se atenuaron considerablemente o desaparecieron totalmente. Fué ésta una publicación aguardada con igual expectación, así por los protestantes como por los católicos.

Inmensa fué la satisfacción de Newman al comprobar el éxito y los frutos que en los ánimos de todos producía su libro, pero le afligió no poco el comprobar que algunos católicos, entre ellos Mr. Ward, otrora protestante como él, y ahora católico como él, ponía en tela de juicio sus intenciones y hasta le tildaba de heterodoxo.

El hecho de que Newman no hubiese querido asistir al Concilio Vaticano, al que había sido invitado, suscitó las suspicacias de Ward, quien creyó que Newman era contrario al Concilio. La realidad era muy otra: Newman sabía demasiado bien que, el bagaje de su ciencia teológica católica no era grande, y creía poder emplear mejor su tiempo terminando un libro que

llevaba ya muy adelantado, su *Grammar of Assent*. Esas fueron las razones por las que prefirió no ir al Concilio.

Newman siguió con sumo interés las sesiones del mismo, y al saberse que se trataba en él de la infabilidad pontificia, atrevióse a manifestar que, a su parecer, no era oportuno por entonces el declarar dogma esta verdad, ya que en Inglaterra podría ser interpretada en sentido perjudicial a los intereses de la Iglesia. Desgraciadamente llegóse a publicar, subrepticamente, una carta que sobre este punto había escrito él a su Obispo. Cuál fuera el espíritu de Newman en este incidente es bien manifiesto, ya que, no bien supo que había sido definido como dogma, no sólo recibió complacido la definición sino que la defendió públicamente contra los ataques de que era objeto por parte de Gladstone, quien la creía incompatible con la fidelidad de los ingleses para con su Reina. Tampoco creyó Newman que era oportuno que la Iglesia se pronunciara sobre la inspiración escriturística, pero con igual acatamiento aceptó y encontró razones para defender cuanto al respecto se llegó a definir.

En 1874 escribió su *Carta al Duque de Norfolk*, en la que refutaba los prejuicios de Gladstone ya mencionados, y cuatro años antes había publicado su *Grammar of Assent*, que tantos puntos de contacto tiene con el *Criterio* de Balmes. Ambos son dos libros sobre la lógica del sentido común.

En 1878, como ya indicamos, Trinity College de Oxford creyó de su deber reconciliarse con quien fuera otrora una de sus lumbreras máximas. En forma explícita, y hasta pomposa, declaró a Newman su socio honorario. Es preciso conocer lo que Oxford significa para un inglés y en especial para Newman, para apreciar lo que este hecho pesó en la vida del ilustre convertido. Tuvo además la singular virtud de disipar todas las nubecillas de recelos o prejuicios que aún flotaban en el aire. Desde 1878 hasta su deceso, acaecido en 1890, Newman era universalmente estimado y admirado. Católicos y protestantes manifestaban sin rebozo que era él un varón santo.

En febrero de 1878 murió Pío IX, y no bien le sucedió en la Sede Apostólica León XIII, determinó este Papa conferirle el honor supremo del Cardenalato. La noticia cundió por Inglaterra con inmensa alegría de católicos y aún de protestantes, y hasta el Gobierno de Su Majestad Británica quiso abrazar

como suyo el honor que León XIII confería a uno de sus súbditos. Llamado a Roma para recibir el capelo, partió allá en abril de 1879, y el 12 de mayo fué creado Cardenal diácono de San Jorge en Velabro. León XIII le trató con tanta afectuosidad y cariño que el ahora Cardenal Newman se sentía confundido. Aún delante de los demás Cardenales le llamaba « mi Cardenal ». Regresó a Inglaterra y regresó a su rincón de Egbaston. Desde allí salía ocasionalmente para predicar la palabra de Dios o para dar conferencias, y a su apartamiento acudían no pocos en busca de consejo. Conservó hasta el fin de su vida una lucidez mental perfecta y hasta un vigor privilegiado. Dada su avanzada edad, pues frisaba en los ochenta y nueve de su agitada vida, podía temerse un desenlace cuando menos pensado, y así fué. Una neumonía le postró definitivamente en el lecho. Recibió con la mayor lucidez y devoción los sacramentos y, al sentir más cercana su muerte, manifestó a los circunstantes que le dejaran solo. « I can meet my end alone », fué su frase sublime.

El 11 de agosto de 1890 entregó su noble espíritu al Creador y sobre su modesta tumba en Egbaston se grabó la inscripción que él mismo había querido se pusiera: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*. Esa frase resumía las aspiraciones de su noble alma y los esfuerzos constantes de toda su vida.

LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN J. NEWMAN

Por FELIPE E. MC. GREGOR, S. I. — San Miguel

Estas páginas intentan describir la vivencia religiosa de Juan Enrique Newman; para penetrar con más seguridad en ese mundo interior, describiremos primero algo de la riqueza del alma de Newman, delinearemos luego el itinerario doctrinal de sus creencias para poder, finalmente, entrever la conversación de su alma con Dios. Decía S. Agustín: « Non dubia sed certa conscientia, Domine, amo Te. Quid autem amo cum Te amo? ¿Cómo era para Newman Dios, qué era lo que amaba cuando lo amaba, por qué se sentía atraído y obligado a Dios?

Es riquísima la información que poseemos sobre su vida religiosa: él mismo escribió la « Historia de sus ideas religiosas », « Apología pro vita sua »; y entre las Memorias Autobiográficas que escribió para la edición de sus Cartas, hay varios capítulos dedicados a sus ideas religiosas. Sobre temas religiosos versan gran parte de sus escritos; sus sermones sobre todo responden a sus grandes inquietudes religiosas. Además su misión como leader e iniciador religioso ha hecho que, en un esfuerzo de esclarecimiento de su obra, se analicen en detalle las grandes actitudes de su vida religiosa: su parte en el movimiento de Oxford¹, su conversión al catolicismo², su concepción de la fe³, etc.

La empresa, a pesar de esta riqueza de información, no

carece de dificultades. El proceso de la experiencia religiosa de un alma tiene algo de inefable porque es lo más hondamente personal que un hombre posee. Súmese, además, en el caso de Newman, la complejidad misma de su rica personalidad.

I. *El misterio de Newman*

Enrique Bremond, el divulgador de Newman en la Europa Latina, escribió en 1906 una obra rica y sugestiva como todas las suyas, pero no siempre fiel y objetiva. Puso en ella mucho de su genio propio, algo también de las controversias en que se veía envuelto⁴, puso sobretodo su afectuosa dedicación a Newman, y, velando la desarmonía del conjunto con su dominio seguro de la metáfora, eligió para engarce y eje del trabajo «el enigma de Newman». La traducción inglesa de la obra hecha el año siguiente lleva por título «El misterio de Newman»⁵. La obra es un llamado a agruparse bajo Newman como

(1) Véase en la bibliografía que incluimos en otra parte de este mismo número, las obras referentes al movimiento de Oxford.

(2) Históricamente la biografía más detallada de J. E. Newman es la publicada por Wilfrid Ward. 3.^a edic, 1927, Longmans.

Desde un punto de vista teológico, los datos para avizorar el proceso interior de la conversión de Newman están en las obras arriba citadas y en su abundante correspondencia editada por Anne Mozley, 2 vols., Longmans, 1920.

(3) Es, probablemente, lo más estudiado de Newman; la clasificación de modernista que se pretendía imponerle, y en general, toda la querella modernista, encendió la polémica.

La mejor exposición actual sobre la teoría de la fe en Newman está en el libro del P. D'Arcy, S. I., «The Nature of belief», London, 1931, págs. 107-205.

(4) Anteriormente a Bremond se habían traducido las obras de Newman en Francia; la librería Sagnier et Bray tradujo el *Development*, los *Discursos de Oxford* y los «Discursos a protestantes y católicos», antes de 1850.

Habían también varias selecciones de Newman en francés.

Loisy, con el pseudónimo de A. Firmin, en la «Revue du Clergé Français» (1898), escribió un artículo sobre el «desarrollo cristiano», inspirándose en Newman.

Baudin publicó en la «Revue de Philosophie» varios artículos sobre «La Filosofía de la fe en Newman».

Algunos otros artículos en revistas de Dimmet, Fargues, Michaud, Bremond, Lebreton, Grandmaison, originaron la controversia sobre el newmanismo; divulgaron el término newmanista, etc.

Henri Brémond tomó parte activa en el debate: escribió para el tomo III de la «Revue Apologetique», una corta «Apollogie pour les newmanistes français», págs. 655-666.

(5) Henri Bremond, «Newman: essais de biographie psychologique», París, Bloud, 1906.

La traducción inglesa lleva por título «The mystery of Newman», London, 1907. La traducción es de H. C. Corrance, y está prologada por G. Tyrrel.

un maestro, dirigido a todos aquellos «que no se avienen a arriesgar su destino en el azar de un silogismo; a aquellos que saben por experiencia que la razón mecánica es tan demasiado hábil, que puede, a su sabor, construir o destruir... a aquellos que hambrientos y, al mismo tiempo, incapaces de experimentar claramente en sí mismo las realidades sobrenaturales desean ver con sus ojos a un hombre de genio, que ha *vivido* estas experiencias —éstos, afirmó, deben tomar a Newman como su maestro»⁶.

Para Bremond el misterio de Newman está en la complejidad de su alma; en la doble faz de su vida: horizontes de un místico y vitalidad de un iniciador; en la simultaneidad con que vive dos mundos que parecen disociados: el mundo de la fe y el dominio de la razón. Pocos hombres ha habido de un sentido crítico tan agudo como Newman, y en pocos ha llegado la luminosidad de la fe a hacer tan brillantes y perceptibles las dos grandes realidades: Dios y la propia alma⁷.

Honda ha sido la huella dejada en las investigaciones sobre Newman, por esta cuestión del «misterio de Newman» divulgada por Bremond: la misma boga que él dió a los estudios newmanistas resultó desfavorable, complicando indebidamente a Newman con la acusación de modernismo de que muchos tildaron a Bremond. Por eso Newman ha sido mirado con cierta sospecha en algunos medios demasiado conservadores.

Mas no sólo a Bremond resultaba Newman un misterio. Lo fué para muchos de sus contemporáneos; y esta dificultad en descubrir y comprender la riqueza que su alma encerraba, fué para muchos ocasión de los juicios más desfavorables. Recuérdese, por ejemplo, la pregunta de Kinsley: «What them does Dr. Newman mean?», cuya respuesta es la «Apología pro vita sua»⁸.

(6) Brémond, «The mystery of Newman», pág. 348. Citado por Charles F. Harrold, «A Newman treasury», Longmans, 1943.

La nota final dió el título y la ocasión a los dos artículos del P. Grandmaison: «J. H. Newman considéré comme maître». Etudes, t. 109, pgs. 721-750; t. 110, pgs. 39-69. Estos estudios son un esfuerzo notable de precisión objetiva, demasiado cautelosos, quizá, en su apreciación de la parte constructiva del pensamiento de Newman.

(7) «Apología pro vita sua» (A), edición de Longmans, 1927, p. 4.

(8) Harrold, en las primeras páginas de la Introducción a la obra que citamos antes acumuló una serie de testimonios sobre este misterio que Newman planteaba a sus contemporáneos.

La base para este misterio de Newman es, sin duda ninguna, la riqueza misma de su alma: su poder de discernimiento y construcción intelectual son extraordinarios. En Sto. Tomás de Aquino se admira el genio por sus intelecciones profundas, que leen hasta las esencias mismas de las cosas, y su poder ordenador que no solamente ve en qué se diferencian, sino en qué convienen las cosas, reduciéndolas así a esas síntesis geniales de una « *Summa Theologicac* » o « *Summa contra gentes* ». Newman, a pesar de lo que ordinariamente se cree, pertenece a esa misma jerarquía intelectual: su genio es crítico, discierne los varios aspectos de una cuestión con extraordinaria penetración. Las primeras páginas de la « *Apología* » nos cuentan que a los 14 años leyó la obra de Paine « *Tracts against the Old Testament* » deleitándose en pensar las objeciones contenidas en ese libro; y recuerda que a esa edad copió algunos versos franceses, quizá de Voltaire, que negaban la inmortalidad del alma, diciéndose a sí mismo « *Qué terrible, pero qué plausible* »⁹.

Las grandes obras de Newman, *Grammar of Assent*; *Development of Christian Doctrine*; *Idea of a University*, en su estructura íntima, son un poderoso análisis de esas tres realidades. Pero su genio es sobre todo constructivo: lo que es para Sto. Tomás la noción de acto y potencia, es para Newman la noción de « *Development* », desarrollo¹⁰. Hay profundas diferencias en la actitud de ambos frente a los grandes problemas, pero éstas nacen más de la educación y temperamento individual que de la visión profunda de las cosas.

La sensibilidad de Newman era exquisita, tal que es fácil deslumbrarse y ver en ella la nota distintiva de su mundo interior: la fuerza de su imaginación le hacía, cuando niño, « *realizar* los cuentos y las fábulas árabes, y sentía, se movía, en ese mundo como si fuera el único real ». Su vida de fe era una *realización* continua de las grandes verdades sobrenaturales, es decir, un esfuerzo por imaginar y sentir la realidad de esas verdades. Su método de predicación se inspira en esta misma tendencia de su vida consciente. Sus enseñanzas, sus obras, aún las más

(⁹) A. p. 3.

(¹⁰) Véase la obra de J. Guitton, « *La philosophie de Newman - Essai sur l'idée de développement* ». París, Boivin, 1933. Es, según Harrold, el mejor estudio sobre la filosofía de Newman.

técnicas tienen algo de este sello característico: en el *Grammar of Assent*», su objetivo al exponer el asentimiento religioso, no es dar las razones por las que asentimos, sino investigar qué es creer y qué hace la mente cuando cree, en otras palabras «realizar» la realidad del acto de fe¹¹.

La delicadeza tierna de sus lazos de amistad y cariño filial o fraternal saltan a cada página de su correspondencia.

Están, finalmente, los rasgos más específicamente propios de la voluntad: alguien ha definido la conversión como la adhesión victoriosa de la voluntad humana a Dios. Querer es el acto propio de la voluntad, y querer libremente el de la voluntad humana. Querer es adherirse al bien conocido. Newman, el 9 de octubre de 1845, abjuró los errores de la confesión anglicana, inundado todo de lágrimas se confesó con un sacerdote católico y recibió de sus manos la Comunión. Doce años antes había escrito: «I have not sinned against the light», no he pecado contra la luz. Es increíble la fuerza de voluntad de Newman, es decir, la parte que la tendencia para elegir el bien verdadero tuvo en su vida real. La inscripción de su tumba no es sólo un recuerdo de su conversión, sino de toda su vida consciente: «Ex umbris et imaginibus in veritatem»; siempre procuró, esclareciendo las sombras, entrever en las cosas la verdad, para elegir lo recto. Y el amor de la verdad lo hizo libre¹².

La educación literaria de Oxford moldeó un alma tan bien dotada, dándole esos matices típicos de la amplitud de espíritu, como virtud intelectual que él mismo ha descrito en el discurso V de la «Idea of a University»¹³. La misma hondura de sus con-

(11) Grandmaison, en el primero de los artículos que hemos citado antes, describe y define así lo que es realizar para Newman: «Tout cela tient dans un mot unique, constamment employé, toujours sous-entendu, par Newman: *réaliser*. Ce que c'est que réaliser une vérité, u un sentiment, il l'a expliqué longuement dans sa *Grammar of Assent*; mais une phrase d'un de ses sermons peut nous servir à la concevoir: «Realiser (des sentiments de joie ou de peine) et nous les rendre intimement et vivement sensibles». Négligeons, dans cette description, les adverbes; ce que importe c'est de *se rendre sensible* une vérité ou un état d'âme. Non seulement rendre sensible, —une impression superficielle peut être très vive—, mais se rendre sensible. Il faut du temps, de l'habitude, de l'entraînement si l'on veut, de l'imagination; mais encore, mais surtout cette souplesse d'âme, cette anxieuse sympathie qui appelle et provoque la réaction personnelle». Etudes, t. 109, p. 726.

(12) En carta a su hermana Jemina C. Mozley, describe con acento apasionado los sufrimientos de su alma en este proceso para buscar la verdad y elegir el bien. Véase Letters and Correspondence (L. and C.), t. II, pgs. 410-415.

(13) «In default of a recognized term, I have called the perfection or

vicciones religiosas junto a esta amplitud de espíritu le impidió toda intemperancia doctrinal ¹⁴.

Otro punto que sería necesario esclarecer para completar este perfil de la riqueza espiritual de Newman son sus características como hombre de acción. Para muchos ellas no existen: el punto es muy debatido. Creo ciertamente que muchos juicios son tributarios de un concepto utilitarista de « eficacia y rendimiento » inspirado en el maquinismo ambiente, que será durante mucho tiempo todavía, muy difícil de combatir ¹⁵.

II. *Itinerario doctrinal*

En el hogar paterno y en Oxford, Newman se vió sujeto a las más varias influencias y opiniones religiosas. Con una fidelidad admirable va él filtrando, en la « Apología », el rayo de luz que esas varias influencias dejaron en su alma. Su madre era calvinista, su padre puritano, su educación religiosa fué inspirada en el metodismo entonces tan difundido. A los 15 años una conversión de tipo evangélico-calvinista tuvo lugar en su alma. No sabemos exactamente en qué consistió esa conversión, pero sí conocemos los efectos que ella produjo. Newman habla de « Impressions of Dogma », término que usará también en el XV Sermón de Oxford sobre el desarrollo de la fe en cada alma. Comparando, como en esquema, esta afirmación, diríamos que las « Impressions » son un como sembrarse las verdades de la fe en las almas.

La memoria autobiográfica nos dice que en esta su « conversión » se grabaron en su alma cuatro doctrinas que indistintamente consideraba entonces como verdaderas: la Sma. Trinidad, la Encarnación, la Predestinación y la Apropriación de los méritos de Cristo por la fe, como lo enseña Lutero en su doctrina

virtue of the intellect by the name of philosophy, philosophical knowledge, enlargement of mind, or illumination ». Idea of University (I. U.), Longmans, 1935, p. 125.

(¹⁴) Véase el discurso XIV de los « University Sermons », predicado el martes de Pentecostés de 1841 sobre « La sabiduría comparada con la fe y la intemperancia ». Traducción Deferriere; Sagnier et Bray, París, 1850, pgs. 211-255. Cito conforme a esta edición francesa, pues me ha sido imposible consultar el original inglés.

(¹⁵) Véase una amplia discusión del tema en el libro de Ferdinande Tardivel « Newman Educateur », París, Beauchesne, 1937. Cap. I: Newman et l'action.

de la justificación. Dice que tres de estas impresiones jamás se han borrado de su espíritu, y asegura que cuando escribe casi cincuenta años más tarde, « está tan cierto de su conversión interior como de que tiene manos y pies ».

A esta orientación evangélica de su primera educación religiosa, debe Newman su vasto conocimiento de la Biblia.

La primera referencia religiosa de la « Apología » nos dice que antes de los 15 años no había aún formado sus convicciones en materia doctrinal, aunque conocía su catecismo y había sido atraído desde su infancia por el placer que experimentaba en la lectura de la Biblia¹⁶. Nos dice que cuando tenía 16 años hizo una selección de textos bíblicos para confirmar cada uno de los artículos del Símbolo Atanasiano. En 1821, en pleno fervor de su fe evangélica, entresacó de la Escritura una serie de textos que confirmaban los pasos del proceso de toda conversión « evangélica »: convicción del pecado, terror, desesperación, intuición de una libre y perfecta salvación, aprehensión de Cristo, convicción y como gusto del perdón, seguridad de la salvación, gozo, paz.

Con fino sentido crítico anota que habla de la « conversión » con gran desconfianza, pues usa sólo el lenguaje de los libros: sus sentimientos fueron tan diferentes de todo lo que ha leído sobre el particular, que no se atreve a fiarse de su experiencia individual. Y en un *post scriptum* de 1826, añade: « En esta cuestión, es decir, la conversión, mis sentimientos no fueron violentos, sino un volver, un como renovarse en mí, bajo la acción del Espíritu Santo, los principios que yo siempre *había sentido* y que habían influido sobre mí¹⁷.

Por un libro de Milner sobre « Historia Eclesiástica » leído en 1816, Newman tuvo su primer contacto con el tesoro de los Padres; Milner citaba a S. Agustín, a S. Ambrosio: aquellos largos extractos le encantaron. Simultáneamente a la obra de Milner, leyó un libro de John Newton sobre las profecías, que grabó con increíble fijeza en su alma la idea de que el Papa era el Anticristo, semilla, dice él, de inconsecuencias intelectuales, origen de una falsa conciencia que aunque desapareció del ámbito ordinario de sus juicios y raciocinios —subconscien-

(16) A. p. 1.

(17) L. and C., pgs. 108-109.

tes diríamos hoy— de hecho matizó toda su vida intelectual hasta 1843.

Las primeras impresiones religiosas de Oxford fueron lentamente esfumando los postulados evangélico-calvinistas de sus creencias anteriores; efecto sobre todo de sus lecturas, esta transformación se aceleró más tarde, cuando en 1822 entró en Oriel College. Fué entonces sobre todo el influjo personal, por el contacto con el grupo de los «noéticos», lo que aceleró el cambio de sus convicciones religiosas.

Se distinguía con el nombre de noéticos un grupo de intelectuales liberales y cultos, que ignorando bastante los grandes movimientos filosóficos buscaban hallar un camino intermedio entre la rigidez de la ortodoxia anglicana y las tendencias modernas manifestadas por la revoluciones doctrinales del continente. Newman fué el discípulo predilecto del príncipe de los noéticos, Richard Whately, quien le enseñó el arte de pensar, el arte de justipreciar sus opiniones, y sobre todo el arte de dudar¹⁸. Uno de los grandes temas del grupo de los noéticos era el estudio de las pruebas intelectuales de la religión. Estas pruebas son llamadas por esos autores «Evidences», y a ellas hace referencia muchas veces Newman en sus obras.

Como en este caso, el uso de ciertos términos, está en Newman inspirado en el uso de los autores ingleses contemporáneos y no debe entenderse con nuestra terminología moderna impregnada toda en el criticismo katista que Newman conoció sólo en los últimos años de su vida. Newman está inspirado en autores anglicanos de los siglos XVIII y XIX; por eso es difícil valorar exactamente sus pensamientos sin referencia a esos autores. El mismo sintió esta dificultad, y en la tarde de su vida pensó en traducir al latín los principales pasajes de sus obras, fijando así, en una lengua más universal, su sentido.

En esta influencia de la formación y la terminología, más que en ninguna disposición íntima, me parece que hay que poner la famosa «Insularity» de Newman, que algunos autores, so-

(18) A., pgs. 11-17: están dedicadas a Whately y su influencia sobre Newman. Al grupo de los noéticos pertenecía Blanco White, sacerdote católico español apóstata, espíritu culto y delicado, pero superficial y de un escepticismo fino; renegó no sólo del catolicismo, sino del anglicanismo, y aun en la fe en un Dios personal, terminando en un panteísmo agnóstico. Es el autor del famoso sobre nombre de Newman, «El Platón de Oxford».

bre todo ingleses, exageran. Su genio es universal; las peculiaridades de su mente, lo que menos vale en él, son tributarias de su tiempo y de su medio... Pasa lo mismo con todos los grandes hombres: es difícil concebir a Sto. Tomás fuera del siglo XIII y lejos de sus disputas académicas; o a S. Ignacio de Loyola en el siglo XIX y en Londres. Pero el espíritu de S. Ignacio no es tributario del siglo XVI ni de España; ni la síntesis de Sto. Tomás, del siglo XIII o de Italia: tiene el valor de lo universal. Son de todos los tiempos.

Junto con las influencias de los noéticos, experimentó Newman en Oriel College la del anglicanismo tradicional, por su más grande representante, Butler, obispo anglicano del siglo XVIII.

Butler había escrito un ensayo de conciliación entre el movimiento científico que entonces despuntaba y la fe del anglicanismo. Su principio de argumentación es el de la «analogía entre la razón y la fe». Su raciocinio se basa en que el proceso de ambas maneras de conocer, por razón o por la fe, es el mismo; la probabilidad es la guía de la vida, tanto racional como cristiana¹⁹. El principio de la analogía entre lo sobrenatural y lo natural se insertó definitivamente en el pensamiento de Newman; la valoración de la probabilidad preocupó mucho tiempo su entendimiento. Con Keble, el leader intelectual de Oxford, discutió largamente el tema. La solución de Keble era distinta: Keble guiaba su vida y formaba sus juicios no por esquemas racionales, por investigaciones o por argumento, sino —usando la palabra en su sentido más amplio— por autoridad. La conciencia es una autoridad, la Biblia es una autoridad; también son autoridad la antigüedad, la Iglesia, las verdades éticas (20). En materia religiosa, opinaba Keble, a la mera probabilidad se ha de sumar la fe y el amor, para causar en nosotros verdadera certe-

(19) La probabilidad en el pensamiento de Newman y de Butler, no excluye la certeza sino la evidencia. Antes he indicado esta dificultad de terminología.

El problema entrevisto por ambos autores, tiene algo del planteamiento escolástico del probabilismo: según la doctrina católica, es inmoral obrar con conciencia dudosa, luego es necesario para elegir, tener un criterio cierto de verdad. Cuando adjuntos, intrínsecos o extrínsecos, impiden la certeza y es necesario decidirse y obrar, basta la probabilidad. Esta probabilidad incluye cierta certeza subjetiva: Dice Newman: «That probabilities which did not reach to logical certainty, might suffice for a mental certitude». A. p. 20.

(20) A. p. note A. «Liberalisme», p. 290.

za intelectual. La fe y el amor están ordenados hacia un único objeto, viven de la visión de este objeto: este objeto recibido y aceptado por la fe y el amor, hace razonable el que se de a la probabilidad la fuerza de una convicción intelectual; y así, el argumento de la mera probabilidad en materia religiosa se convierte en un argumento de Personalidad, que es de hecho una forma del argumento de la autoridad ⁽²¹⁾.

El contraste entre estas tendencias: el anglicanismo, el valor de la autoridad —actuando a través de la profunda simpatía que le inspiraba Keble—, y el liberalismo que se acentuaba cada vez más entre los noéticos, dividieron un tiempo su espíritu.

Desde 1824, cuando la lógica, como él dice, y la influencia intelectual empezó a gravitar sobre sus convicciones religiosas, había casi abandonado los postulados de su fe evangélico-metodista. Junto a la experiencia personal de la inanidad de algunos de los principios evangélicos, el contacto con sus fieles en el curato de S. Clemente donde empezó su ministerio pastoral, le convencieron definitivamente de que el evangelismo no podía ser la religión verdadera ⁽²²⁾. Bajo ambas experiencias Newman se separó del evangelismo. Con frases entrecortadas, de emoción profunda, en una página de autobiografía suma y revisa lo que debe a esa denominación religiosa: su aprecio de la vida interior, su rígida disciplina ascética, su sentido de las grandes realidades espirituales se agudizó bajo la acción del credo metodista. En una frase enérgica de la « Apología » Newman afirma que a Thomas Scott, teólogo evangélico, « debe su alma ».

La sustitución de su credo religioso-evangélico por otra forma definida de fe fué muy lenta. El evangelismo era una reafirmación del anglicanismo haciendo más espiritual y más interior esa fe. La confesión anglicana se fué lentamente modificando.

Fué primero la « impresión » que la lectura de los Padres proseguida metódicamente grabó su alma de la *Iglesia Apostólica*. Vino luego la revalidación del recto concepto de la tradición, es decir, la perpetuación por un magisterio de las primeras enseñanzas de Cristo. Finalmente, meditando el concepto de autoridad, intuyó en su alma la Iglesia Católica. Largas lecturas, pa-

⁽²¹⁾ A. p. 19.

⁽²²⁾ L. and C., t. I, p. 108.

ciente análisis, fueron completando en su mente y enriqueciendo el concepto de esa Iglesia Católica.

Trabajaba en una historia del arrianismo, la gran herejía de los siglos IV y V; y al ir reviviendo en su mente el pasado, tembló al constatar las divergencias entre ese fresco candor espiritual que animaba los primeros siglos de la Iglesia Católica y el estado lamentable de su propia iglesia anglicana dividida por liberales, evangélicos y conservadores de las fórmulas más que del espíritu. Jamás pensó entonces en abandonar el anglicanismo; sin embargo, se grabó en su mente el convencimiento de que había algo más grande que la iglesia establecida, la Iglesia Apostólica, la que se enraizaba en los principios mismos del Cristianismo. La iglesia anglicana era sólo su presencia y su órgano en Inglaterra. Si no era esto no era nada. Debía ser atendida con energía o se perdería. Era necesario una segunda reforma, pues derivaba hacia el liberalismo.

Hasta entonces había soñado; era necesario obrar. Dos rudos golpes, como en 1827, « lo despertaron de su sueño: la enfermedad y el apartamiento » (23). Por diferencias con el Rector del Oriel College fué suspendido en el cargo de « tutor » o preceptor de Oriel (24). En un viaje que hizo con Hurrell Froude, al sur de Europa, enfermó gravemente en Sicilia en mayo de 1833. En los días aciagos de esta fiebre maligna, el « presentimiento », como él dice, de su misión en Inglaterra, creció en su alma fortaleciendo su convicción. En la mañana del 27 de mayo de ese año, despertó sobresaltado, y sollozando exclamó: « Tengo una misión que cumplir en Inglaterra ».

Veinte días después, reflejando la más íntima aspiración de su alma, escribió su conocido poema: « Guíame luz amable » (25).

Su misión estaba definida: salvar de la crisis del liberalismo

(23) A., p. 32.

(24) Véase sobre este punto el cap. II de la obra de Tardivel citada antes, « Le tutor d'Oriel », pgs. 29-71. Y entre los documentos inéditos incluidos al final, pgs. 202-226.

(25) A., p. 35; L. and C., t. I, pgs. 357-359; y vide *My Illness in Sicily*, pgs. 363-378: relación muy interesante desde el punto de vista psicológico. La falta de coordinación que la debilidad y la fiebre producen en su vida consciente, hace aflorar algo de su rico subconsciente; léanse, p. ej., las últimas siete líneas del primer párrafo de la pág. 368; son un esquema del famoso poema « Guíame luz amable », que citamos arriba en el texto.

la Iglesia de Inglaterra. Y estaba definido su camino: seguir esa luz amable que lo guiaría sin apartarse jamás de ella, sin pecar contra la luz.

De ese impulso inicial nació el movimiento de Oxford. Newman vivió la fiebre de esa intensa lucha doctrinal hasta 1841. Fué, desde el punto de vista puramente humano, el tiempo más feliz de su vida: fué el tiempo de plenitud.

La teoría de una Vía Media entre el Catolicismo Romano y la Iglesia de los Padres, como la realidad y el ideal de la Iglesia de Inglaterra, inspiraba sus actos. El cielo se nubló de nuevo, en 1839, cuando quiso definir, esclarecer históricamente el sentido de los 39 artículos anglicanos, interpretándolos en el sentido de su teoría de esa Vía Media. La persistencia en defender su interpretación descargó la tormenta; al observar la inconsecuencia doctrinal y la pasión con que eran combatidos sus argumentos, abrió lentamente los ojos para buscar de nuevo.

En esas vacaciones, 1839, empleó su descanso en estudiar la controversia monofisita, y esta vez el golpe fué definitivo: el Catolicismo verdadero era el de la Iglesia de Roma; la iglesia de Inglaterra era tan facciosa como lo había sido la secta de Eutyches; las decisiones conciliares de Trento tenían todas el mismo carácter que las decisiones del Concilio de Calcedonia.

El estudio prolongado y el « realizar » en la vida diaria de los dos años siguientes esta misma verdad, fueron el golpe decisivo: « A fines del 1841, mi anglicanismo agonizaba » ⁽²⁶⁾.

Siguieron cuatro años trabajosos.

« Cuando se nos asegura, dice Newman, que un hombre ha cambiado de Religión, lo primero que debemos preguntarnos es qué cosas comunes tienen ambas religiones. Si ambas profesan doctrinas comunes, entonces sólo ha cambiado una parte de sus creencias, no todas. Además, debemos preguntarnos, ¿ese hombre ha apreciado algunas otras doctrinas fuera de las que son comunes, aunque en diversos aspectos, a su nuevo y antiguo credo? ¿De cuáles de las verdades de su antiguo credo estaba cierto y de cuáles lo está en el nuevo? » ⁽²⁷⁾.

Entre el anglicanismo y la Iglesia Católica, las doctrinas comunes son muchas: aun aquellas que tradicionalmente se habían

⁽²⁶⁾ A., p. 147.

⁽²⁷⁾ Grammar of Assent (G. of A.), p. 245.

considerado como opuestas, la Maternidad divina de María y la Presencia real de Cristo en la Eucaristía, por influjo de Keble y Pusey, Newman había comprendido que formaban parte del credo anglicano. ¿Qué era entonces lo distinto?: la doctrina sobre la Iglesia.

Newman había vindicado para su Iglesia la apostolicidad; Keble, en la «Lyra Apostólica», había probado la santidad de la Iglesia de Inglaterra; faltaba, pues, la unidad: unidad de creencias, unidad de régimen.

La unidad de creencias, sobre todo, preocupaba a Newman. El había aprendido de Clemente de Alejandría y su escuela, la doctrina de la economía o armonía de la dispensación con que Dios otorga su verdad y su gracia; firmemente estaba convencido, y había apreciado, para usar de sus palabras, «la doctrina del *desarrollo* —Development— que esta economía suponía: ¿Cómo podía conciliarse ésta con la pretensión del Catolicismo Romano de una unidad de creencias, unidad en su confesión de fe? ¿Lo que hoy cree la Iglesia de Roma es lo que creyó en el siglo de Atanasio y Agustín? ¿Qué significa y qué ámbitos tiene su pretensión de un magisterio infalible? ¿No cabe en la Iglesia de Roma un desarrollo doctrinal?

Cuatro años revolió Newman en su mente estos conceptos, se hizo estas preguntas, escribió y oró con la sinceridad intelectual más grande que conocemos, pidiendo a «Dios misericordioso que no despreciara la obra de sus manos, que no lo abandonara a sí mismo». Y esos años de estudio y trabajo fueron pintando en su mente los rasgos de una bienaventurada visión de paz; y su corazón, como oprimido por el peso de esa visión, el 9 de octubre de 1845, hizo profesión pública de fe católica.

El *Development of Christian Doctrine* resume la labor intelectual de esos años. En algunas páginas, para mí las mas admirables, de la Apología, expone lo que significa la infalibilidad de la Iglesia en la vida religiosa de la humanidad ⁽²⁸⁾.

(28) A., pgs. 245-250.

III. *Teoría de la experiencia religiosa*

El término « experiencia religiosa » tiene una larga historia, una multiplicidad de acepciones que no podemos reseñar aquí (29). Pero la realidad que con él queremos significar es la siguiente: la religión, subjetivamente considerada, es en el hombre el sentimiento de un lazo que lo une a un ser misterioso, a quien reconoce el dominio sobre el mundo y sobre sí mismo, y con el que gusta de sentirse unido.

Para llegar a este contenido final de la experiencia religiosa, para aislarlo en su alma, consciente o inconscientemente, de todas las otras vivencias intelectuales, hay en el hombre todo un proceso mezclado íntimamente con el desarrollo general de su vida intelectual y moral.

La historia de este proceso, en lo que tiene de más íntimo, es indecible, porque, como escribíamos antes, es lo más hondamente personal que el hombre posee. Pero si la complejidad humana es infinita en sus detalles, tiene en éste como en otros procesos un como esquema o molde general al que se adapta: nadie sabe exactamente cómo piensa cada hombre, y existen, sin embargo, una serie de leyes generales del pensamiento humano. Análogamente en la vida religiosa: nadie sabe exactamente cómo cree y cómo adora cada hombre, pero deben existir una serie de leyes generales de la vida religiosa.

Toda estructura compleja supone varias otras que se integran en ella: para tomar un ejemplo concreto, la ciencia de la medicina que posee Alberto, por ej., es una estructura compleja, supone una serie de conocimientos adquiridos, la ligazón de ellos entre sí, su atadura con el implícito, etc.

¿Cuáles son esas vivencias simples que se atan entre sí para dar la estructura religiosa actual de un individuo normal?

No olvidemos que nos movemos en el orden subjetivo: cómo A, B y C, son religiosos, oran, adoran, se reconocen ligados a Dios, lo mismo que podríamos investigar cómo perciben la belleza, forman su cosmovisión, etc.

En este orden de experiencias subjetivas, la base de todo desarrollo ulterior es la capacidad. La aptitud, por ejemplo, para

(29) Véase en el D. T. C., t. 5, 2.^a p.; cs. 1768-1868, el magnífico artículo de P. Pinard de la Boullaye sobre este tema.

percibir lo bello es el fundamento de una vida artística. Pero se trata de una capacidad actuosa y operante, una capacidad que funda una tendencia.

La tendencia, al inclinarse hacia su objeto, reconocerlo, o poseerlo, siente las sensaciones de satisfacción o decepción. En esta plenitud que alegra, o en esta inquietud que desazona, se fundan las nuevas experiencias que se van acumulando sobre la primera, avivando y enriqueciendo la tendencia. Tenemos entonces, en el orden subjetivo, experiencias fundamentales y experiencias derivadas.

Al querer señalar cuáles son las experiencias o la experiencia fundamental en materia religiosa, es necesario atender a dos criterios principales: han de ser primeras en su orden, y han de prescindir de toda interpretación que por un proceso posterior a la misma experiencia, las reduzca, para expresarnos así, a la categoría de lo religioso. Así, pues, son experiencias fundamentales en materia religiosa, todas las que traducen en nuestra vida, para decirlo con una expresión de Pinard de la Boullaye, a quien sigo casi literalmente en esta exposición, « el llamado de lo divino »: tales, p. ej., el deseo, la necesidad sentida de que exista algo más hermoso, más grande, más verdadero, que las cosas grandes, hermosas, verdaderas, que conocemos o sentimos.

Fundamental es también la impresión de limitación que percibimos en las cosas, experiencia correlativa a la anterior ésta, se mezcla con ella como la sombra a la luz, de manera que nos es muy difícil decir cuál es anterior. Todo pasa, y el hombre siente ambición de permanecer; todo cambia, y el hombre siente hastío de este continuo mudar su horizonte exterior: algo en su ser le dice que eso permanente, eso inmutable debe existir.

Finalmente, es fundamental la experiencia que atestigua al hombre que ese cambio perpetuo de los seres y de las cosas es ajeno a su voluntad: no puede hacer que la noche permanezca sin venir a manchar con sus tinieblas el día; no puede hacer que no corran los días; no puede cambiar la naturaleza de las cosas, ellas y él dependen de Algo Superior.

Todas estas experiencias son fundamentales; son impresiones directas de la realidad misma; ninguna supone una elaboración del dato real por una interpretación hacia lo religioso; ellas son religiosas en el sentido de que orientan hacia la búsqueda de

ese algo más perfecto, más verdadero, más independiente.

Otra observación más debemos hacer sobre estas experiencias primeras: en todas es casi simultánea la percepción de los diversos aspectos de existencia, bien, verdad, belleza. Deben ser, pues, estas cualidades, originales de los seres y deben responder a una tendencia primitiva de la misma facultad.

Entre el presente real y concreto aprehendido como bueno y atrayente, aunque limitado, y lo mejor, real también, pero no tan claramente percibido, entrevisto apenas como absoluto, se plantea la lucha que desgarra la vida interior de todo hombre. La lucha interior es, psicológicamente hablando, la experiencia más universal, más discernible y más inexplicable, si se pierde de vista su carácter netamente religioso.

Cuando las experiencias religiosas fundamentales han objetivado en algo concreto el contenido de la búsqueda, ese algo tiene, en un momento posterior de la vida psicológica, un papel preponderante: aprueba o desaprueba, conforta o atormenta, atrae o rechaza. Muchas veces rectifica el trazo de toda una vida « convirtiéndola ».

Finalmente, hay un momento último y definitivo en esta experiencia religiosa: cuando todos sus elementos se han integrado en una síntesis única y coherente, cuando se ha superado por la victoria de lo Absoluto la lucha interior, cuando su voz en el hombre es de aliento y de sostén, y muy raras veces de reproche, cuando nuestra vía corre paralela a su vía, entonces surge la más indeleble de las experiencias religiosas: Ese Absoluto está presente como un amigo más que como un dueño y muy alejado ya del mero poder impersonal y frío de la experiencia primera.

IV *El aporte de Newman*

Newman conocía el término « experiencia religiosa »; había sido largamente divulgado en la Inglaterra de su tiempo por los evangélicos o metodistas, cuya conversión era expuesta como una experiencia en el sentido más realista del término.

Hondamente inspirados en el protestantismo tradicional, los grandes teólogos evangélicos Wesley, John Newton, Thomas Scott, consideraban esta experiencia individual como criterio exclusivo de verdad en los conocimientos de orden religioso; era verdadero lo que se experimentaba o porque se experimenta-

ba. Fiel a la tradición de estos maestros, Newman, en un momento solemne de su vida, utilizó el mismo criterio de verdad para sostener su profesión de fe anglicana y la profesión de muchos que miraban a él esperando su palabra de orden.

Predicó entonces, 1841, cuatro sermones, apelando a la *experiencia* de la santidad de la Iglesia de Inglaterra, como testimonio de su verdad ⁽³⁰⁾. Sobre todo en el tercero de estos sermones —fundamentos para la estabilidad de nuestra profesión religiosa— está más acentuada esta tendencia de hacer de la experiencia criterio exclusivo de la verdad religiosa. Newman llega incluso a afirmar que: « Si la única verdadera religión es la que está inserta en nuestro interior, cuestión que solamente hay que observar y no probar, síguese de allí, que la única prueba satisfactoria de la religión es algo interior a nosotros mismos ». « Los hombres religiosos tienen en su propia religiosidad una prueba racional de la verdad religiosa » ⁽³¹⁾.

Pero en lo que sobre todo ha insistido Newman en sus escritos, es en la descripción de la conciencia religiosa, como un hecho de experiencia, vindicando para esta experiencia un gran valor demostrativo, no tanto en la prueba científica o racional de la existencia y atributos de Dios, sino en la « realización » de esas grandes verdades en cada vida personal. Usando de sus mismas palabras: « how we gain an image of God and give a real assent to the proposition that He exists » ⁽³²⁾.

Estudiando el problema en toda su amplitud, Newman considera lo primero el hecho, muy frecuente en la vida consciente, de verdaderas certidumbres, es decir, objetivas y reales, no puramente subjetivas, fundadas si nembargo en razones fútiles o desproporcionadas. Describiendo y analizando con cuidado estos estados de conciencia, Newman llega a la conclusión de que existe en el hombre un « sentido de la verdad », usando la palabra sentido en la misma o análoga acepción que le atribuíamos cuando hablamos de « sentido de la belleza », « sentido común », hombre de « buen sentido » ⁽³³⁾. Gracias a este sentido

⁽³⁰⁾ A., p. 151; « Sermons bearing on subjects of the Day », XXI, XXII, XXIII, XXIV. Longmans, 1918, pgs. 308-380.

⁽³¹⁾ Ib., pgs. 343-344.

⁽³²⁾ G. of A., p. 99.

⁽³³⁾ Ib., p. 345.

de la verdad, podemos discernir y afirmar lo verdadero aún a través de razones fútiles o ineptas ⁽³⁴⁾.

Como los conocimientos religiosos no son, en cuanto conocimiento, de un orden distinto, también en ellos debe tener lugar y cabida ese «sentido de la verdad». Casi diríamos que Newman ha desarrollado esa teoría suya del «sentido de la verdad», con ocasión del conocimiento religioso.

Estudiando cómo crece y se desarrolla en el alma este conocimiento, ha expuesto con gran penetración y fineza psicológica, la formación del «sentido de la verdad».

No sólo los conocimientos directos, sobre los que podemos proyectar reflejamente nuestra luz intelectual, forman el tesoro de nuestra vida consciente; hay además impresiones inconscientes y semiconscientes que eslabonan, traban y sostienen el fluir actual de nuestra vida intelectual. Todo ese complejo haz en cuya formación han convergido razones probables y ciertas, experiencias directas, desarrollos e impresiones implícitas, crean en nosotros, dice Newman, «el sentido de la verdad»; como la serie de experiencias de un órgano determinado, los ojos, p. ej., crean en nosotros el sentido de la vista. Ver un objeto no es sólo recibir la impresión actual de su tamaño o su color, es proyectarlo en toda nuestra experiencia visiva pasada que completa y enriquece la escueta percepción presente.

« Los objetos materiales son reales, enteros y simples; y las impresiones que de ellos reciben nuestras almas son, de manera análoga, complejas y múltiples en sus relaciones y su extensión, pero, consideradas en sí mismas, integrales y unas ». « Los objetos que se nos comunican por los sentidos se dibujan y toman como relieve en nuestras almas, con dimensiones, formas e influencias varias, que mutuamente se completan, imponiéndonos de tal manera la persuasión de su realidad por la conveniencia espontánea de estos accidentes, que nos es imposible persuadirnos que son pura creación de nuestro espíritu y no imágenes de seres exteriores e independientes ». « De igual manera: Dios es uno, y así la *impresión* que El nos da de sí mismo es una, no es una cosa dividida, no es un sistema, nada de imperfecto... cuando oramos, no es a un conjunto de nociones ni a una creen-

(34) Ib., pgs. 288-313.

cia a quien dirigimos nuestras plegarias, sino a un ser substancial que es la unidad misma; cuando hablamos de El hablamos de una Persona, no de una Ley o una Manifestación ».

« Pero hemos de observar, añade, que las impresiones religiosas difieren de los objetos materiales, en la manera cómo se producen. Los sentidos son directos, inmediatos; nos informan de las cosas ordinarias de la vida y obran espontáneamente sin que llegue a intervenir la voluntad. Pero no se nos ha dado facultad semejante, al menos en cuanto sabemos, para percibir las cosas de la religión » ⁽³⁵⁾.

El proceso debe ser otro, más conforme a la manera ordinaria, humilde y laboriosa con que obtenemos los otros conocimientos.

« Sucede que muchas veces la *impresión* producida en el espíritu por una idea, no es necesariamente reconocida por el que la recibe. El que una persona no tenga conciencia de una idea no es prueba de que no tenga esta idea. De hecho, todos los hombres razonan, aunque muchos no puedan decirse a sí mismos explícitamente sus razones. « Nada hay tan frecuente como la existencia en el dominio intelectual de estas impresiones inconscientes: ¿qué quiere decir, p. ej., la afirmación tan ordinaria de que alguna persona no se conoce, sino que se rige por apreciaciones, sentimientos y prejuicios, a los que no presta atención? Cuántas veces nos acontece estar tristes o alegres, sin saber precisamente por qué, sintiendo, sin embargo, que se nos ha dicho o que nos ha sucedido algo, bueno o malo, que explicaría nuestro estado actual, si nos pudiésemos acordar de ello ». Generalmente analizamos una poesía, una obra de arte, deduciendo en nuestra análisis la idea central de la obra, la filosofía de su autor, sin querer por eso afirmar que el artista conscientemente escribió de acuerdo a esa teoría suya, sino que « de hecho estaba dominado por esa idea que le servía de norma y de guía, sin tener clara conciencia de ello ». « Habría, finalmente, que estudiar si ese extraño y penoso sentimiento de vacío que experimentan de tiempo en tiempo las almas religiosas, cuando nada les parece verdadero, bueno o provechoso, cuando la Fe

⁽³⁵⁾ Discours sur la croyance religieuse, p. 279: las citas anteriores, pgs. 276, 277, etc.

es sólo un nombre, el deber una mojiganga, y todos los esfuerzos para obrar bien absurdos e inútiles, cuando todo es horror y desesperación, como si la religión hubiese sido borrada del mundo, habría, digo, que estudiar si todo esto no es el efecto directo del obscurecimiento temporal de alguna visión coordinadora, que, sin que sea el alma consciente, le da en su vida espiritual la paz » (36).

Además de estas impresiones inconscientes, « hay muchas otras semiconscientes, p. ej., la visión actual de objetos que no atendemos ni discernimos, pero que sin embargo percibimos » (37).

Hay, finalmente, la inercia de ciertos estados de conciencia que absorben el alma, « de manera que sólo después de muchos minutos se advierte un ruido antes escuchado, la hora que ha sonado, o la cuestión premeditada con un compañero » (38).

« Importa mucho insistir en estas circunstancias, porque hace ver que el conocimiento íntimo puede ser real y permanente, aun independientemente de toda confesión explícita » (39).

Pero el gran aporte al estudio de la experiencia religiosa es, creo yo, la fidelidad integral con que al ir describiendo su vida religiosa, nos ha dado su experiencia.

Traduciéndola en los términos del esquema que detallamos más arriba, hay en Newman vestigios clarísimos de sus experiencias fundamentales; podemos seguirlo en su lucha interior y las experiencias derivadas; finalmente, nos ha descrito con tersura maravillosa, la última fase de esa experiencia: la bienaventurada visión de paz que con intermitencias lo acompañaba, lo protegía, como a los israelitas en el desierto la columna de nubes.

Observemos ante todo que prescindimos del contenido doctrinal de su experiencia; hemos detallado antes el itinerario doctrinal de Newman.

Sabemos ciertamente que al objetivarse el conjunto de experiencias que hemos llamado fundamentales, en una noción, una persona o un Ser Real, los hombres, según su instrucción,

(36) Ib., pgs. 265-266.

(37) Ib., p. 267.

(38) Ib.

(39) Ib.

según las enseñanzas recibidas, ponen en esa noción, dan a ese ser, además del poder y del dominio que han «*experimentado*», otra serie de atributos. Dios, para Newman, fué siempre el Dios de la revelación, uno en su esencia, trino en sus personas. Desde niño «tenía perfecto conocimiento de mi catecismo» ⁽⁴⁰⁾.

El llamado a lo divino fundamentalmente lo experimenta nuestra alma, cuando ambiciona algo más grande, más hermoso, más verdadero, que las cosas bellas o verdaderas de acá abajo. En Newman esta aspiración fué muy marcada ya en sus primeros años: con aguda sensibilidad, «imaginaba todas las cosas de este mundo como una mera farsa, como un sueño; él era un ángel, sus otros compañeros los ángeles, para burlarlo, como en una gran comedia, se habían disfrazado con las apariencias de este mundo material» ⁽⁴¹⁾.

La superstición es, según Santo Tomás, la religión agudizada de modo indebido: sentía tanto el niño y el joven Newman su dependencia de Dios y su limitación, que este sentimiento llegó a ser supersticioso; cuando debía cruzar por la obscuridad se hacía frecuentemente la señal de la cruz.

Hay una página del *Grammar of assent* citada también en el primer tomo de la edición de sus cartas ⁽⁴²⁾, que analiza con maestría una escena frecuente de su infancia, y frecuente también en la infancia de todos los niños. «Tomemos, dice, un niño cualquiera, cuyos sentimientos religiosos estén aún preservados de toda influencia destructiva. Supongamos que ha ofendido a sus padres; en tal caso, por propia iniciativa, sin esfuerzo, como si fuera el más natural de los actos, procurará ponerse en la presencia de Dios, llamarlo en su ayuda para que arregle las cosas con sus padres. Consideremos brevemente el contenido de este simple acto: primero, implica la impresión en su mente de un Ser invisible con quien él está en relación inmediata, y tan estrecha y familiar, que puede dirigirse a El cuando le plazca; supone, además, este acto, que conoce que la benevolencia de ese Ser para con él es segura, pudiendo contar con ella —más aún, que le ama más, que está más cerca de El que sus propios padres; supone también que le oye donde quiera le hable, que

⁽⁴⁰⁾ A., p. 1.

⁽⁴¹⁾ A., p. 2; véase también L. and C., t. I, p. 48.

⁽⁴²⁾ L. and C., p. 13; G. of A., p. 178.

está al tanto de los acontecimientos; finalmente, que ese Ser puede obrar la crítica mudanza de los sentimientos de sus padres para con él ». Este recuerdo marca definidamente la impresión en el alma del niño Newman de las experiencias que hemos llamado fundamentales.

La lucha interior en Newman no tiene las características agudas perceptibles en otras almas: en él fué siempre la lucha de lo bueno hacia lo mejor. Cuando su adolescencia apuntaba, se eligió como lema la afirmación de Scott: « La santidad antes que la paz » ⁽⁴³⁾.

Era la respuesta a esa falsa tendencia que lo solicitara a los 14 años; nos cuenta él que en 1815, se « deleitaba pensando que sería virtuoso pero no religioso. Algo había en esta última idea que me desagradaba ». Y añade que con su preceptor Mr. Mayer, discutía entonces aprobando las ideas del ensayo de Pope sobre « El hombre » ⁽⁴⁴⁾.

El año siguiente, 1816, tuvo lugar la famosa conversión de Newman; hemos explicado la significación doctrinal de ese suceso en la vida posterior; destaquemos ahora su valor religioso: el pensamiento de Dios ocupó definitivamente un lugar en su alma; el pensamiento de su alma, su separación del mundo visible lo tornaron más luminosas para él; finalmente, la experiencia de su conversión le sirvió de « cadena que atase ambos extremos: su alma y Dios ». Revisando esa cadena se preguntaba en junio de 1817, si todos sus eslabones estarían soldados o si estarían todos, y contestaba en un tono marcadamente « evangélico »: « I Know, I Know » ⁽⁴⁵⁾.

Desde su « conversión » determinó acomodarse a esas nuevas exigencias espirituales su vida. En 1816 se trazó un plan de vida, determinando incluso sus distracciones: conservamos sus reflexiones sobre este punto ⁽⁴⁶⁾.

Es aleccionador para la vida religiosa de Newman considerar su fracaso en Trinity College: humanamente hablando, todo le auguraba un éxito seguro en los exámenes; « en 1819 y comienzos de 1820, esperaba grandes cosas: displaciéndome la vida cle-

⁽⁴³⁾ A., p. 5.

⁽⁴⁴⁾ L. and C., t. I, p. 19.

⁽⁴⁵⁾ L. and C., t. I, p. 21.

⁽⁴⁶⁾ L. and C., t. I, p. 19.

rical, asistía a clases de Historia Moderna, pues había oído que los nombres de los asistentes a esas clases eran enviados a Londres al Ministro ».

La tendencia primera hacia una excelencia puramente moral no religiosa, retoñaba en pleno fervor intelectual de Oxford; pero el fracaso de Trinity College y las nuevas influencias de Oriel salvarán definitivamente esa crisis.

Cada vez será más sentido por él, « realizada » mejor la presencia de Dios en su alma ⁽⁴⁷⁾.

Dios presente se hace sentir por iluminaciones que cambian o ratifican las varias elecciones necesarias en la vida: las grandes actitudes de Newman están, desde los 15 años, bañadas de la luz de Dios: véase, p. ej., en sus cartas, sus sentimientos al elegir el estado eclesiástico ⁽⁴⁸⁾. Conocemos la actitud profundamente religiosa con que quiso orientar su cargo de tutor en Oriel: « not as a clergyman's accident of life, but as his divinely appointed path of duty » ⁽⁴⁹⁾.

Citamos antes una página del XV Sermón de Oxford, en que Newman habla de la actitud de un alma que se siente « abandonada por Dios » al perder, como él lo explica, por un instante la luz espiritual que iluminaba su vida interior. Conocemos una fase de su vida en que, usando una metáfora moderna,, se hizo como un fadding en su mundo espiritual:

« Guíame, Luz amable; las tinieblas me rodean;

Guíame Tú, adelante.

La noche es oscura, la casa está lejos,

Tú puedes guiarme.

Afianza mi planta; no te pido conocer

Comarcas distantes — este paso me basta » ⁽⁵⁰⁾.

Hay fragmentos sumamente hermosos de su diario privado, en que va aludiendo a esas continuas visitas de Dios en las más variadas ocasiones, p. ej., sus primeras conversaciones con Pusey; antes aún, cuando tenía solamente 15 años, reconoció que era la *voluntad de Dios* que le ofreciese el sacrificio que importa el celibato, pues el cumplimiento de su misión en este mundo

⁽⁴⁷⁾ L. and C., t. I, pgs. 106, 111, 132.

⁽⁴⁸⁾ L. and C., t. I, p. 41.

⁽⁴⁹⁾ L. and C., t. I, p. 132.

⁽⁵⁰⁾ Lead, kindly Light, amid the encircling gloom..., etc. L. and C., t. I, p. 359. La traducción que citamos en el texto es de R. Salas, S. I., y ha sido publicada en « El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús ». Bs. As., junio de 1945.

necesitaba un sacrificio como éste ⁽⁵¹⁾.

En los días plenos de sus primeros años de Oxford, cuando los libros absorbían muchas de sus horas, encontraba, sin embargo, tiempo para orar a Dios con voces jubilosas redundantes de su felicidad interior. La oración que brota de sus labios, y « también de mi corazón es que aparte de mi caminos los honores, si me han de ser ocasión de pecado » ⁽⁵²⁾.

La conversión de Newman al catolicismo es, desde el punto de vista de su experiencia religiosa, una confirmación más de que Dios estaba a su lado, lo guiaba; era tan claro su llamado, que no seguirlo habría sido ofenderlo: « As to my convictions I cannot at all make out why I should determine on moving, except as thinking I should offend God by not doing so » ⁽⁵³⁾.

El acento incomparable y la profunda atracción que la palabra de Newman ejercía sobre sus oyentes, se basa en el principio inmovible de toda verdadera elocuencia: « Quod vidimus anuntiamus vobis », decía el Apóstol. Newman, al hablar de la vida religiosa a las almas, decía lo que había visto y lo que había vivido. Resumiendo esta enseñanza, nos habla de la experiencia religiosa como « de una santificación interior larga y difícil; de una conversión lenta, gradual, aquí y allí sembrada de llamados repetidos, visitas secretas siempre deseadas y nunca previstas; de un desarrollo purificador, de una inseguridad siempre experimentada, de un camino bordeado de peligros, de una vigilancia necesaria hasta el fin. No es precisamente para tal fecha ni en tal momento de la vida cuando la visita de Dios nos ha dado cita: así, el amor camina siempre con el temor por compañero. El presente será siempre objeto de ambigüedad e incertidumbre; pero al esfumarse en lo que llamamos el pasado, su cualidad cambia: su monotonía se torna armoniosa; su inseguridad firmeza; su dificultad se calma; por fin podemos entrever los rasgos de Dios » ⁽⁵⁴⁾. El pasado, « lo experimentado », lo vivido, son subjetivamente nuestros grandes testigos de Dios.

⁽⁵¹⁾ A., p. 7; L. and C., t. I, p. 79, cita una frase de su madre, que suspiraba por verlo casado antes de que ella muriera. Sus sentimientos entonces fueron los mismos que en 1816: era la voluntad de Dios que él fuese soltero para mejor realizar su misión.

⁽⁵²⁾ L. and C., t. I, p. 38.

⁽⁵³⁾ L. and C., t. II, p. 411.

⁽⁵⁴⁾ Guitton, op. cit., p. 31. El pasaje está compuesto casi en su totalidad de títulos de sermones de Newman; para una referencia íntegra véase la obra citada. Ver también en Revue de l'Université d'Ottawa (1945), vol. XV, el artículo excelente de Charles J. Laframboise, « La doctrine Spirituelle de Newman », pgs. 48-76.

NEWMAN Y LA EDUCACION

Por el Dr. JUAN CARLOS ZURETTI. — Buenos Aires

La vida de Juan Enrique Newman, hoy tan conocida en los países latinos, tanto por el significado de su conversión como por la profundidad de su pensamiento filosófico o teológico, es casi ignorada en la diversidad de sus actividades. En el capítulo IV de su autobiografía, al hacer memoria de su actuación, recuerda cómo el aspecto educacional de su obra fué la empresa principal de su vida, que absorbió su permanente y acendrado esfuerzo y que desde su iniciación fué todo un augurio. Después de sus estudios, entre los 20 y los 30 años, se entregó totalmente a la vida universitaria siendo en 1826 «*tutor*» en el Colegio Oriel, a la vez que cura de San Clemente y predicador en Whitehall.

Encargado de dirigir los estudios de lenguas clásicas, pasa a la capellanía de la Iglesia de la Universidad, ocupándose oficialmente de la predicación hasta 1843, cargos que abandona después de haber ganado el aprecio y la admiración de todos, porque era voz corriente que «*todo lo hacía pronto y bien*». Su prestigio ya era grande cuando, convertido al catolicismo, el episcopado irlandés le encomienda iniciar una obra de enseñanza superior: la fundación de la Universidad Católica de Dublín, de la que llega a ser rector.

El fracaso refrena sus aspiraciones, pero no se amedrenta, dispuesto a continuar la lucha en el terreno juvenil, encara dos proyectos sucesivos para instituir en la Universidad protestante de Oxford una casa de San Felipe de Neri, pretendiendo con ello extender a los católicos —para quienes estaba prohibida—, la enseñanza impartida en esa vieja institución que tanto amaba él.

Al regresar de su viaje por Italia, transplanta en Birmingham una rama vivaz del Oratorio italiano, pero le infunde un espíritu apropiado a la mentalidad inglesa. Dispuesto a romper el insularismo de Oxford renueva en su colegio el viejo espíritu tradicional de las *Public Schools* seculares. Su entusiasmo reformador atrae al hijo de Tomás Arnold, el célebre *headmaster* de Rugby, que convertido al catolicismo se vuelve su más sincero colaborador. Persuadidos de que la escuela realiza su obra según la intensidad del carácter que imprimen a sus educandos, asientan en su experiencia los principios de la educación liberal del *gentleman*: más libertad, menos preservación, más responsabilidad, más intimidad y confianza recíproca entre el maestro y el alumno.

Mientras realiza todas estas experiencias, mientras las dirige, no deja de enseñar y predicar tantos sermones en Oxford, Dublín, Birmingham, etc., que once volúmenes no alcanzan para encerrarlos, ya que no todos sus sermones han sido publicados. Este teólogo poeta que envolvía en una música verbal perfecta sus especulaciones, este psicólogo del genio, cuya compleja riqueza mantuvo la admiración de los críticos más penetrantes, empleará toda su vida en predicar con su ejemplo y en enseñar con sus ensayos el valor sobrenatural y educacional de su actividad, aunque todos estos esfuerzos parecieran momentáneamente destinados al fracaso.

Newman debió abandonar Oriel porque el director del Colegio no quería admitir sus ideas, pero deseaba retener su persona, como si la acción no fuese la forma esencial de las ideas, su dirección, su fin. Deja Dublín porque los dignatarios eclesiásticos no desean ni su persona ni sus ideas. Newman quería realizar allí una obra viva, los irlandeses deseaban un dique, una barrera, un sólido muro de contención. No pudo continuar en Oxford porque Manning, su arzobispo, no deseaba que se sin-

tiera ni la influencia de su sombra, pues conocía su poderosa fuerza de atracción.

Su primera escuela secundaria del Oratorio se desenvolvió tropezando con la hostilidad; no bien comienza a realizar ensayos, es criticado por todos y algunos hasta le desprecian. De modo que al juzgar la actividad de Newman por sus resultados inmediatos parecería un fracaso, pero si la moral, la fuerza creadora y animadora de un hombre se la mide por la fuerza que pone en juego para vencer un obstáculo sin haber modificado en nada el carácter contagioso de su influencia, Newman puede ser considerado como un gran hombre de acción. Su actividad vive en un estado habitual de preocupación, de oposición, pero a pesar de ella espera alcanzar siempre fines espirituales lejanos que con segura intuición había previsto.

En Newman el sentido de la acción no es guiado por la sola voluntad. Todos los deseos suscitados por su energía son verificados por su pensamiento. Su inteligencia está enriquecida por el ejercicio de múltiples disciplinas.

La naturaleza profunda de su espíritu le hacía en todo ecléctico, precisamente lo contrario de un especialista y por eso nunca avanzó hacia la realidad desde el ángulo de su especialidad. Era un humanista, tenía la corrección de los hombres de Oxford, escribía griego y latín, había estudiado Filosofía y Teología y conocía mejor que cualquiera de sus contemporáneos la Patrología griega. Había estudiado matemáticas, mucho de física y hasta había pensado dedicarse a las investigaciones de laboratorio: tan convencido está del valor de la ciencia que una de sus primeras actividades en Dublín es fundar la Facultad de Ciencias Médicas; tenía predilección por la historia y había soñado en ser músico. Sin ningún esfuerzo podía escribir en estilo poético. En sus obras se mezclan imágenes con las emociones, su corazón es múltiple, ama profundamente a sus amigos y a su familia, a las plantas, a los animales y a los espíritus y a las almas de los hombres todos; su diversidad, que desconcierta tan a menudo a los pensadores, le emociona y le encanta. Se interesó por todo lo que vive y por ello se elevó al mundo de la forma, a las realidades invisibles que aprehende con la misma facilidad, mas no abandona su fantasía curiosa al acaso de las solicitaciones múltiples de su espíritu. Trabaja con encarnizamiento; tiene

el hábito de las largas horas de estudio, de trabajo voluntario, llegando a estudiar hasta quince horas seguidas.

Los compañeros de su vida recuerdan la gran facilidad con que despierta el interés de Newman, porque todo le atraía: la literatura, la política, el comercio, los convenios de los comerciantes, los acontecimientos referentes a personas, a lugares que le eran desconocidos, la vida del campo, el estudio de los jóvenes, los pensamientos de los humildes y abandonados lo mismo que los grandes problemas de la controversia.

Su obra educacional fué el producto de su vasta simpatía intelectual, una aptitud adquirida o innata que penetra la intimidad de los espíritus para descubrir sus tendencias, sus necesidades y mezclarlas íntimamente con las suyas propias. Exigía el poder de modificar lo real y el don de someterse, de respetarlo y, por lo tanto, de comprenderlo. Newman estaba bien dotado para comprender, para asir y para analizar lo real, quizás por la misma fuerza vital que poseía su temperamento.

Si a Newman le faltó aparentemente espíritu práctico, aptitud de organizador, poderío que crea y anima; de ascendiente que subyugue y se impone, de valor reconocido y admitido, Newman poseía en cambio una poderosa virtualidad, un movimiento esquematizado que no encontró su forma, porque los choques exteriores lo habían de detener, « la vibración es el movimiento aprisionado », ha dicho Claudel.

Sin embargo, a pesar de su aparente fragilidad, de su sensible romanticismo, no le asusta la amplitud de sus proyectos. « Oxford necesita hombres de cabeza ardiente y yo pretendo ser de esos », escribe a su hermano. Y a un amigo le dice: « ... no se gana con quedarse tranquilo, estoy seguro que los apóstoles no lo estaban, la agitación es la orden del día ».

No se envanece; la humildad, la modestia, la simplicidad quieren que envuelva su figura como una bruma que atenúe sus contornos. « ... soy como todo el mundo, no soy venerable, nada me puede transformar en tal, soy lo que soy y no creo necesario abstenerme de los sentimientos y pensamientos de todo el mundo, cuando estos pensamientos y sentimientos no son culpables... los que me conocen me tratan sin respeto ni deferencias, las gentes jamás se inclinaron delante de mí, yo no lo podría

soportar; os diré con franqueza, mi enfermedad creo consiste en ser duro para aquellos que toman delante mío maneras deferentes ».

Es tanto su deseo de acción eficaz, de este jefe de una revolución espiritual, que se produce con sordina, que cuando abandona impelido por las circunstancias, tanto sus actividades como su brillante carrera universitaria, escribirá con toda tranquilidad: « Nada de lo que me habéis dicho sobre la pérdida de mi influencia pudo en lo más mínimo entristecerme según vuestra buena intención parecería temer. Nunca he dedicado un pensamiento a la influencia que podría ejercer y he renunciado sin ninguna pena... mas en cuanto a la influencia, el mundo entero no es más que una gran ilusión y espero que no me haya detenido en nada de lo que él contiene... ».

Esta desconcertante facilidad para retirarse sin dolor de lo que formó y amó, puede explicar que tantas obras animadas por él hayan quedado inconclusas.

Lo mismo fué en su primavera de Oxford que en sus horas crepusculares de Birmingham, el atractivo de la acción movía sus ya cansados brazos, y su sentido de lo real era el elemento mismo de su espíritu que dominaba y disciplinaba sus energías que buscaban salida mediante la actividad tan universalmente solicitada, manteniéndola en suspenso cuando se encontraba en dificultades para elegir. El juicio de Newman, de un equilibrio casi perfecto, mantenía la armonía entre sus facultades complejas, orientaba sus pasos cuando era atraído por tradiciones venerables que le estimulaban en la búsqueda de causas novedosas, alejándolo de las rutas ya transitadas e impidiéndole el perder aquella agilidad que la acción reclamaba. El juicio de Newman era a la vez recio y elástico. Pero la doctrina más perfecta de la acción, aquella la de la oportunidad, nos da el mismo Newman; es la doctrina del equilibrio que hay que poner entre el celo y la sabiduría.

Enemigo de las soluciones arbitrarias, renunciaba con gusto a la búsqueda de resultados que se encontraban comprometidos por investigaciones carentes de sabiduría y por eso reglaba su vida en relación con los demás hombres con aquella frase, « la honestidad es la mejor de las políticas », y por eso va a ser criticado tantas veces, porque muchos pensaron que debilitaba su causa

frente a los enemigos como facilitándoles el juego cuando podía haberles respondido con violencia.

Sin embargo, su obra comenzada entre los jóvenes vino a coronarse en el seno de la sociedad que preparó. La atmósfera católica que entonces lo rodeaba estaba encerrada por las paredes del templo. Su prodigiosa cualidad de anticiparse a todo, justifica su elección por la orden del Oratorio, porque precursor de la Acción Católica, le parece que «ha llegado el tiempo que la vida exterior secular guarde discretamente por dentro las prácticas del ascetismo, y esto es el Oratorio».

Este texto es previsor, como tantos otros, del papel religioso que los laicos desempeñarán, e inicia con ello una corriente en la vida social católica que no se tendrá conciencia sino más tarde.

Siguiendo en todo la tradición de Clemente de Alejandría y del obispo de Hipona, procura la fusión del pensamiento profano con la idea cristiana mientras centra su pedagogía en la *Personal Influence* que apela tanto en los *Tracts* o en sus «*Sermones sobre la Universidad*», convencido que la salvación no se opera nunca por los muchos sino por algunos, jamás por las organizaciones sino por las personas».

Hoy todos volvemos nuestra atención a Newman. Sus conciudadanos empiezan a hacerle justicia y a llamarlo *Teacher of Teachers*, y es indudable que su personalidad vale para la pedagogía católica más que toda la literatura del siglo XIX sobre Metodología escolar.

Dijo que escribía para el porvenir; tenía conciencia de su obra. Eterno será su *Discurso de despedida*, que Macaulay sabía de memoria, que dirigió a sus amigos protestantes al abandonarlos.

«Hermanos míos, corazones amados y fieles, amigos queridos: Si conocéis a alguien que haya podido ayudaros de alguna manera con sus palabras o escritos; si alguna vez os ha dicho lo que vosotros sabéis de vosotros mismos; si os ha revelado vuestras necesidades y vuestros sentimientos y os ha animado a conocerlos más y más; si os ha hecho sentir que existe una vida superior a esta vida terrenal y un mundo más bello que el que ven vuestros ojos; si os ha animado u os ha contenido; si ha abierto un camino a los investigadores y tranquilizado a los lle-

nos de congoja; si lo que él ha dicho o hecho os ha interesado y os ha dispuesto favorablemente para con él; acordáos, os ruego, de ese hombre en el porvenir, aunque no le volváis a oír más, y rogad por él para que pueda reconocer en todas las cosas la voluntad de Dios y estar presto en todo tiempo a cumplirla ».

Estas líneas lo pintan entero, y nos parece la más hermosa herencia que puede dedicar a sus discípulos un sacerdote, un profesor y un educador, ya que todo eso era Newman, para que « recuerden su nombre en el porvenir ».

LA CREENCIA EN UN DIOS

Trad. del cap. V de la I Parte de *Grammar of Assent*

Por M. M. BERGADÁ — Buenos Aires

NOTA

Publicamos a continuación la versión castellana del célebre capítulo V de la I.^a parte de *Grammar of Assent*, en el cual Newman nos describe cómo, a su parecer, llegamos a creer en Dios, o mejor, a admitir la existencia de un Dios. A pesar de que el mismo Newman confiesa, que no se propone aquí « probar la existencia de Dios », sino sólo decir « dónde busco la prueba de ella », este capítulo nos da o implica la manera de probar la existencia de Dios, propia de Newman. Por el carácter peculiar de dicha prueba, y las discusiones de que ha sido objeto, creemos necesario adelantar a los lectores algunas ideas sobre el tema.

Es básica, dentro del pensamiento filosófico de Newman, la distinción entre *nocional* y *real*. Una proposición de términos *abstractos* es *nocional*; la de términos *concretos* sólo es propiamente *real* para aquel que tiene el conocimiento concreto, inmediato o experimental de los términos, pues de lo contrario la proposición resulta para él también *nocional*. La proposición « El cólera hizo estragos en la ciudad X » es *nocional* para quien sólo conoce el cólera y la ciudad X de nombre, y *real* para quien *ha visto* lo que es la enfermedad y la ciudad en cuestión.

El asentimiento prestado a una proposición será también *nocional* o *real*, según la naturaleza de ésta.

Evidentemente que el asentimiento real tiene una fuerza especial y nos llega más adentro, repercute más en nuestro ser y en nuestra vida que el asentimiento *nocional*. Newman desea precisamente explicarnos cómo podemos tener, y tenemos, un asentimiento real acerca de la existencia de Dios. Las pruebas *nocionales* de la existencia de Dios, y particularmente las pruebas *abstractas* de la teología natural, no son, ciertamente, de la predilección de Newman. Para él dicen poco al espíritu humano, pero, sin embargo, no niega que tengan verdadera validez. Más aún; él mismo utiliza, o resume brevemente, apro-

piándose la, la prueba cosmológica de la existencia y orden del cosmos, en su obra, pág. 72. Con esta prueba, se llega a tener un conocimiento de Dios, pero como no se lo relaciona inmediatamente con el hombre, a Newman le resulta demasiado árida. Lo mismo digamos del argumento metafísico. Lo que llega más al fondo del alma de Newman, y él habla de su caso particular, es el argumento fundado en la conciencia humana, especialmente en cuanto siente la necesidad de una obligación moral y de una sanción para sus acciones buenas o malas. Este es, para Newman, el punto más íntimo de contacto entre nuestra alma y Dios, y por eso descubre en él caracteres de un asentimiento real de la existencia de Dios.

Para evitar todo mal entendido, debe distinguirse radicalmente entre la prueba de la existencia de Dios que nos da Newman, fundándose en la voz de la conciencia, y ese otro sentimiento interno que la herejía llamada modernismo pretendió poner como fuente única de nuestro conocimiento de Dios. El modernismo pone un sentimiento ciego, en cambio Newman establece el hecho claro de nuestra conciencia moral y ve en esa conciencia los vestigios claros del Juez Supremo, del Dios personal: «A partir del poder perceptivo que identifica la intimación de la conciencia con las reverberaciones o ecos (por así decirlo) de una admonición externa, llegamos a la noción de un Supremo Legislador y Juez, y entonces nuevamente, imaginamos a El y a sus atributos en estas intimaciones, que se repiten en nuestra conciencia, y a partir de las cuales, como fenómenos mentales, fué originariamente alcanzado nuestro conocimiento de la existencia de Dios».

En realidad, el argumento que aquí bosqueja Newman es esencialmente el mismo que la teodicea escolástica suele proponer, fundándose en la existencia de una ley moral y natural; sólo que Newman lo propone en una forma concreta que ante todo tiene presente la actitud de nuestra conciencia, y los escolásticos proponen el argumento en una forma más abstracta, apoyados en principios de orden teórico.

He aquí, por ejemplo, cómo resume el argumento el P. W. Pohl en su tratado «De Vera Religione, Questiones Selectae», pág. 144 (Herder, 1928): «Existe la obligación moral absoluta. Pero el principio real de la obligación moral absoluta no puede ser más que el Supremo Legislador, el Sumo Bien: Dios».

Que el argumento de Newman no pueda clasificarse como una manera ciega de admitir la existencia de Dios, es evidente, no sólo si se atiende al conjunto de su exposición, sino también porque él nos lo declara abiertamente: «Parece una redundancia decir —y no obstante ésto es todo lo que he venido diciendo— que en materia de religión la imaginación y los afectos deben estar siempre bajo el control de la razón».

Hasta qué punto, hablando en general, se puede llegar a tener un conocimiento inmediato de Dios en este mundo, lo hemos expuesto en otra ocasión, en esta misma revista (CIENCIA Y FE, N.º 2), y allí remitimos a los lectores.

Newman es un alma muy sincera, que siente muy cerca de sí misma a Dios, que se halla y vive íntimamente unida a Dios y a todas las exigencias de la Eterna Verdad. No siempre se expresa con toda la precisión de un tratadista, pero marcha directamente y siempre hacia la luz.

Hay un Dios, con tal Naturaleza y tales Atributos.

Digo « tal » y « tales » porque, mientras no explique lo que quiero decir con « un solo Dios », empleo palabras que pueden significar cualquier cosa, o nada. Puedo querer decir una mera *anima mundi*; o bien un principio inicial que estuvo una vez en acción, y ya no lo está; o bien la humanidad colectiva. Hablo entonces del Dios de los teístas y de los cristianos: un Dios que es numéricamente Uno, que es Personal; el Autor, Sustentador y Perfeccionador de todas las cosas, la vida de la Ley y del Orden, el Gobernador Moral; Uno que es Supremo y Unico; igual a Sí mismo, diferente de todas las cosas fuera de El, las cuales no son más que sus creaturas; distinto de ellas, independiente de todas ellas; Uno que existe por Sí mismo, absolutamente infinito, que ha sido siempre y siempre será, para quien nada es pasado ni futuro; que es toda perfección, y la plenitud y arquetipo de toda posible excelencia, la misma Verdad, Sabiduría, Amor, Justicia y Santidad; Uno que es Omnipotente, Omnisapiente, Omnipresente, Incomprensible. Estas son algunas de las peculiares prerrogativas que yo atribuyo incondicionalmente y sin reservas a ese gran Ser que llamo Dios.

Siendo esto lo que los teístas quieren significar cuando hablan de Dios, se admite sin dificultad que su asentimiento a esta verdad es lo que he llamado un asentimiento nocional. Es un asentimiento que se desprende de actos de inferencia y de otros ejercicios puramente intelectuales; y es un asentimiento a un largo desarrollo de predicados, correlativos entre sí, o por lo menos íntimamente relacionados unos con otros, dispuestos como sobre un papel, de la misma manera como podemos trazar el mapa de un país que no hemos visto nunca, o construir tablas matemáticas, o dominar los métodos de investigación de Newton o Davy, sin ser nosotros mismos geógrafos, matemáticos o químicos.

Hasta aquí es claro, pero sigue la pregunta: ¿puedo llegar a algún asentimiento de la presencia de Dios más vívido que aquel que es dado meramente por nociones del entendimiento? ¿Puedo entrar con un conocimiento personal dentro del círculo de las verdades con las cuales se construye este gran pensamiento? ¿Puedo elevarme a lo que he llamado una aprehensión imaginativa? ¿Puedo creer como si viera? Dado que tan alto asen-

timiento requiere una experiencia presente o memoria del hecho, a primera vista parecería que la respuesta debiera ser negativa, pues ¿cómo puedo asentir como si viera mientras no haya visto? y nadie en esta vida puede ver a Dios. Sin embargo, creo que es posible un asentimiento real y paso a demostrar cómo.

Cuando se dice que no podemos ver a Dios, esto es innegable; pero podemos preguntarnos en qué sentido tenemos un discernimiento de Sus creaturas, de los seres individuales que nos rodean. La evidencia que tenemos de su presencia descansa sobre los fenómenos que impresionan nuestros sentidos, y nuestra garantía para tomarlos como evidencia es nuestra instintiva certeza de que ellos son evidencia. Por la ley de nuestra naturaleza asociamos estos fenómenos sensibles o impresiones con ciertas unidades, individuos, substancias, o como se quiera llamarlos, que están fuera de nosotros y fuera del alcance de los sentidos, y así en aquellos fenómenos nos representamos esos individuos. Los fenómenos son como imágenes, pero al mismo tiempo no nos dan ninguna exacta medida o carácter de las cosas desconocidas que hay detrás de ellos; pues, ¿quién dirá que hay alguna uniformidad entre las impresiones que dos de nosotros tendremos, respectivamente, de una tercera cosa cualquiera, suponiendo que uno de nosotros posee solamente el sentido del tacto, y el otro solamente el sentido del oído? No obstante, cuando hablamos de que tenemos una imagen de las cosas que son percibidas a través de los sentidos, significamos una cierta representación, todo lo verdadera que se quiera, pero no adecuada.

Y lo mismo diremos de aquellos objetos intelectuales y morales que entran en nosotros a través de nuestros sentidos: que existen, lo sabemos por instinto; que son tales y cuales lo aprehendemos de las impresiones que dejan en nuestras mentes. Así la vida y escritos de Cicerón o del Dr. Johnson, de San Jerónimo o del Crisóstomo, dejan en nosotros ciertas impresiones del carácter intelectual y moral de cada uno de ellos, *sui generis* e inconfundible. Tomemos un pasaje del Crisóstomo y un pasaje de Jerónimo; no hay posibilidad de confundir uno con otro; en cada caso en el lenguaje vemos el hombre. Y así con cualquier gran hombre que podamos haber conocido: que no es una mera impresión de nuestros sentidos, sino un ser real, lo sabemos por

instinto; que es tal y cual lo sabemos por el contenido o cualidad de esta impresión.

Ahora bien, ciertamente el pensamiento de Dios, tal como lo entienden los teístas, no se alcanza por una asociación instintiva de Su presencia con algún fenómeno sensible, sino que el oficio que los sentidos cumplen directamente en lo que toca a la creación, ese mismo oficio recae indirectamente sobre algunos de nuestros fenómenos mentales, en lo que se refiere al Creador. Encontramos estos fenómenos en el sentido de obligación moral. Así como de una multitud de percepciones instintivas, obrando en circunstancias particulares, de algo que está más allá de los sentidos, generalizamos la noción de un mundo externo, y entonces nos figuramos ese mundo en y de acuerdo a aquellos fenómenos particulares de los cuales partimos, así a partir del poder perceptivo que identifica la intimación de la conciencia con las reverberaciones o ecos (por así decirlo) de una admonición externa, llegamos a la noción de un Supremo Legislador y Juez y entonces nuevamente imaginamos a El y a sus atributos en estas intimaciones, que se repiten en nuestra conciencia, y a partir de las cuales, como fenómenos mentales, fué originariamente alcanzado nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Y si las impresiones que Sus creaturas producen sobre nosotros a través de nuestros sentidos nos obligan a mirar esas creaturas como respectivamente *sui generis*, no es de maravillar que las noticias de su propia naturaleza, que El indirectamente nos da a través de nuestra conciencia, sean tales, como para hacernos entender que El es semejante a Sí mismo, y a nadie más.

Ya he dicho que no me propongo aquí probar la existencia de Dios, pero me ha sido imposible dejar de decir dónde busco la prueba de ella. Pues estoy buscando esa prueba en el mismo campo desde el cual comenzaré a probar Sus atributos y carácter —por los mismos medios por los cuales he mostrado cómo lo aprehendemos, no solamente como una noción, sino como una realidad. En verdad sólo me concierne aquí la última de estas tres investigaciones, pero no puedo excluir totalmente de mi consideración las dos primeras. Sin embargo, repito, lo que me propongo directamente es explicar cómo obtenemos una imagen de Dios y prestamos un asentimiento real a la proposición de

que El existe. Y además, para realizar esto, es obvio que debemos partir de algún primer principio; y este primer principio, que presumo y no trataré de probar, es el mismo que usaría también como fundamento en las otras dos cuestiones, y es éste: que tenemos por naturaleza una conciencia.

Presumo, pues, que la Conciencia tiene un legítimo lugar entre nuestros actos mentales, y esto con tanta verdad como los actos de la memoria, del razonamiento, de la imaginación, o como el sentido de lo bello; y que, así como hay objetos que presentados a la mente la mueven a sentir pena, pesar, alegría o deseo, así también hay cosas que excitan en nosotros la aprobación o censura, y a las cuales en consecuencia llamamos buenas o malas; y que éstas, cuando las experimentamos en nosotros mismos, despiertan ese sentimiento específico de placer o dolor que recibe el nombre de buena o mala conciencia. Admitido esto, trataré de mostrar que en este sentimiento especial que sigue a la comisión de lo que llamamos bueno o malo yacen los elementos para la aprehensión real de un Divino Soberano y Juez.

El sentimiento de conciencia (siendo, lo repito, cierta sensibilidad aguda, grata o penosa —autoaprobación y esperanza, o compunción y temor—, que acompaña algunas de nuestras acciones, las cuales en consecuencia llamamos buenas o malas) es doble: es un sentido moral y un sentido del deber; un juicio de la razón y un dictamen magisterial. Por supuesto su acto es indivisible; pero sin embargo tiene estos dos aspectos, distintos el uno del otro, y que admiten una consideración por separado. Aunque yo perdiera mi sentido de la obligación, en el cual me apoyo para abstenerme de actos deshonestos, no perdería por ello mi sentido de que tales acciones son un ultraje hecho a mi naturaleza moral. Y viceversa: aunque perdiera mi sentido de su deformidad moral, no por ello perdería mi sentido de que me están prohibidos. Así la conciencia tiene ambos oficios: uno crítico y otro judicial, y aunque sus inspiraciones, en los pechos de los millones de seres humanos a quienes es dada, no son correctas en todos los casos, esto no se opone necesariamente a la fuerza de su testimonio o de su sanción: su testimonio de que hay un bien y un mal y su sanción a ese testimonio, traducida en los sentimientos que acompañan una conducta buena o mala. Aquí tengo que hablar de la conciencia desde ese último punto de vista: no

como proporcionándonos, por medio de sus diversos actos, los elementos de la moral, tales como pueden ser desarrollados por el entendimiento para formar un código ético, sino simplemente como el dictado de un autoritario monitor que impone los pormenores de nuestra conducta a medida que se nos presentan, y como completa en sus diversos actos, uno por uno.

Consideremos entonces así la conciencia, no como una regla de recta conducta, sino como una sanción a la recta conducta. Este es su aspecto primordial y más imperioso; es el significado ordinario de la palabra. Media humanidad se verá en aprietos para saber qué significa el sentido moral, pero todo el mundo sabe lo que quiere decir una buena o mala conciencia. La conciencia está siempre obligándonos con amenazas o con promesas, para que sigamos el bien y evitemos el mal; hasta tal punto es una y la misma en la mente de cada uno, cualesquiera sean sus errores particulares en cada mente particular en cuanto a los actos que ordena hacer o evitar; y bajo este respecto concuerda con nuestra percepción de lo bello y lo deforme. Así como tenemos naturalmente un sentido de lo bello y gracioso en la naturaleza y en el arte, no obstante la proverbial diferencia de gustos, así tenemos también un sentido del deber y de la obligación, ya sea que todos nosotros lo asociemos o no con las mismas acciones en particular. Aquí, sin embargo, el Gusto y la Conciencia se separan, pues el sentido de la belleza, como asimismo el Sentido Moral, no tiene especial relación con las personas, sino que contempla los objetos en sí mismos; la conciencia, en cambio, está vinculada ante todo con personas, y con las acciones como enfocadas exclusivamente en sus actores; o más bien con uno mismo y sus propias acciones, y con los demás sólo indirectamente y como en conexión consigo mismo. Y además, el gusto es su propia evidencia, no refiriéndose a cosa alguna más allá de su propio sentido de lo bello o de lo feo, y gozándose en los ejemplares de lo bello simplemente por amor a esa misma belleza; en cambio la conciencia no se apoya en sí misma, sino que busca vagamente algo fuera de ella, y discierne oscuramente para sus decisiones una sanción superior a la suya, como se evidencia en ese agudo sentido de obligación y responsabilidad que la informa. Y de aquí proviene que estemos acostumbrados a hablar de la conciencia como de una voz, término que jamás se nos ocurriría

aplicar al sentido de lo bello, y más aún, hablamos de una voz, o el eco de una voz, imperativa y apremiante como ningún otro mandato en todo el campo de nuestra experiencia.

Y más aun, como consecuencia de esta prerrogativa de dictar y ordenar, que le pertenece por esencia, la Conciencia tiene una íntima influencia sobre nuestros afectos y emociones, moviéndonos a reverencia y terror, a esperanza y temor, especialmente a temor, sentimiento que es extraño generalmente no sólo al Gusto sino aún también al Sentido Moral, excepto como consecuencia de asociaciones accidentales. Ningún temor siente quien reconoce que su conducta no ha sido bella, aunque pueda sentirse íntimamente mortificado si tal vez ha perdido por eso algún beneficio; pero si ha sido arrastrado a cualquier clase de inmoralidad tiene un vivo sentido de responsabilidad y culpa, aunque el acto no sea ofensa alguna contra la sociedad, sentimiento de pena o aprehensión, aun cuando el acto pueda en el momento serle útil — de compunción y pesar, aunque en sí mismo el acto sea muy agradable; — de confusión en su rostro, aunque pueda no haber tenido testigos. Estas diversas perturbaciones de la mente que son características de una mala conciencia y que pueden ser muy considerables: autorreproche, profunda vergüenza, remordimiento obsesionante, terror glacial ante la perspectiva del futuro; y sus contrarios cuando la conciencia es buena, no menos reales aunque no tan violentos: autoaprobación, paz interior, alegría del corazón y otras cosas semejantes; estas emociones, pues, establecen una diferencia específica entre la conciencia y los demás sentidos intelectuales — buen sentido, sentido común, sentido de la conveniencia, gusto, sentido del honor, y demás—, como también la establecerían entre la conciencia y el sentido moral, suponiendo que estos dos no fueran aspectos de un solo y mismo sentimiento, que se ejercita sobre un mismo objeto.

Lo dicho basta en cuanto a los fenómenos característicos que presenta la conciencia, y no es difícil establecer lo que ellos significan. Me remito una vez más a nuestro sentido de lo bello. Este sentimiento se alcanza por un goce intelectual, y es independiente de todo lo que sea de la naturaleza de la emoción, excepto en un caso, a saber: cuando el objeto que lo excita es un objeto personal; es en este caso cuando el tranquilo sentimien-

to de admiración se convierte en la turbulencia del afecto y de la pasión. También la conciencia, considerada como un sentido moral, como un sentimiento intelectual, es un sentimiento de admiración y de disgusto, de aprobación y de censura; pero la conciencia es algo más que un sentimiento moral: es siempre lo que el sentimiento de lo bello es solamente en algunos casos, es siempre emocional. No es de extrañar entonces que contenga siempre lo que aquel sentimiento contiene sólo a veces, es decir, que implique siempre el reconocimiento de un objeto viviente, hacia el cual está dirigida. Las cosas inanimadas no pueden excitar nuestros afectos; éstos se refieren a las personas. Si, como en este caso, sentimos responsabilidades, nos sentimos avergonzado, asustados, al desoir la voz de la conciencia, esto implica que hay Alguien ante quien somos responsables, ante quien nos avergonzamos, cuyos derechos sobre nosotros tememos. Si cuando obramos mal sentimos el mismo pesar lleno de lágrimas, con dolor de corazón, que nos invade cuando se ofende a una madre; si cuando obramos bien gozamos de la misma luminosa serenidad de espíritu, la misma suave y deliciosa satisfacción que experimentamos cuando recibimos elogios de un padre, es porque ciertamente tenemos dentro de nosotros la imagen de alguna persona hacia la cual se dirigen nuestro amor y nuestra veneración, en cuya sonrisa hallamos nuestra felicidad, por quien suspiramos, hacia quien dirigimos nuestras súplicas, cuya ira nos turba y nos consume. Estos sentimientos son en nosotros de índole tal que requieren como causa excitante un ser inteligente: no cobramos afecto a una piedra, ni sentimos vergüenza ante un caballo o un perro; no sentimos remordimiento o compunción por quebrantar una ley meramente humana; sin embargo, es el caso que la conciencia excita todas estas penosas emociones: confusión, presentimientos, autocondenación; y que por otra parte derrama sobre nosotros una profunda paz, un sentimiento de seguridad, una resignación y una esperanza cual no es capaz de darnosla ningún objeto sensible o terreno. «El malvado huye cuando nadie lo persigue»; ¿por qué entonces huye? ¿de dónde proviene su terror? ¿Quién es ése que él vé en la soledad, en la oscuridad, en lo más recóndito de su corazón? Si la causa de estas emociones no pertenece al mundo visible, el Objeto hacia el cual se dirige su percepción ha de ser Sobrenatural y

Divino; y así los fenómenos de la conciencia, como un dictado, ayudan a grabar en la imaginación la representación de un Supremo Gobernador, un Juez, santo, justo, poderoso, que todo lo vé y retribuye, y que es el principio creador de la religión, como el Sentido Moral lo es de la Etica.

Y permítaseme referirme nuevamente al hecho, acerca del cual ya he llamado la atención, de que este instinto de la mente que reconoce en el dictado de la conciencia un Señor externo y se forma una idea de El en las impresiones definidas que la conciencia crea, es paralelo a esa otra ley no solamente de los seres humanos sino también de los brutos, por la cual la presencia de seres individuales invisibles es columbrada bajo las mudables formas y colores del mundo visible. ¿Es por los sentidos o por la razón que los brutos perciben las unidades reales, material y espiritual, representadas por las luces y las sombras, por el brillante y siempre cambiante caleidoscopio, como puede llamarse, que actúa sobre su retina? No puede ser por la razón, porque ellos no tienen razón; tampoco por los sentidos, porque trascienden los sentidos, luego es por instinto.. Esta facultad en los brutos, si no estuviéramos acostumbrados a ella, nos sorprendería como un gran misterio. Es una característica de las naturalezas humanas el ser susceptibles a los fenómenos a través de los canales de los sentidos; y otra es el tener en esos fenómenos sensibles una percepción de los individuos a quienes pertenece tal o cual grupo de fenómenos. Esta percepción de las cosas individuales entre el laberinto de formas y colores que enfrenta su vista, es dada a los brutos en alto grado, y esto, según parece, desde el momento de su nacimiento. No es por un mero instinto físico, como el que lo lleva hacia su madre en busca de leche, que el corderito recién nacido, antes de tener una hora de vida, reconoce a cada uno de sus semejantes como un todo que consta de muchas partes reunidas en una, y adquiere experiencia de sí y de las individualidades rivales. Y con mucha mayor claridad reconocen el caballo y el perro aún la personalidad de su amo. ¿Cómo vamos a explicarnos esta aprehensión de cosas que son unas e individuales, en medio de un mundo de pluralidades y trasmutaciones, ya sea en el caso de un bruto como en el de un niño? Pero hasta que demos razón del conocimiento que un infante tiene de su madre o de su nodriza, ¿qué motivo tenemos

para censurar como extraña y difícil la doctrina de que en el dictado de la conciencia, sin previas experiencias o razonamiento analógico, él es capaz gradualmente de percibir la voz, o los ecos de la voz, de un Señor, viviente, personal y soberano?

Concedo, por supuesto, que no podemos señalar una fecha, siempre temprana, antes de la cual él no haya aprendido absolutamente nada, no haya formado asociación mental alguna con las palabras y la conducta de los que cuidan de él. Pero aun así, si un niño a los cinco o seis años de edad, cuando la razón está por fin plenamente despierta, ya se ha hecho dueño de pensamientos y creencias, como consecuencia de la enseñanza de quienes lo rodean de tal manera que es capaz de manejarlos y aplicarlos familiarmente, según la ocasión, como principios de acción intelectual, estas creencias por lo menos deben ser singularmente connaturales con su mente, si no son connaturales con la acción inicial de ésta. Y que tal recepción de las verdades religiosas es común en los niños lo tendré por admitido hasta que me convenza de que estoy en error al proceder así. El niño entiende muy bien que hay una diferencia entre bien y mal; y cuando ha hecho algo que él cree está mal, tiene conciencia de que está ofendiendo a Uno ante quien es responsable, Uno que lo ve, aunque él a su vez no lo vea. Su mente llega con un fuerte presentimiento hasta la idea de un Gobernador Moral, que tiene soberanía sobre él, vigilante y justo. Siente como un impulso de la naturaleza para concebir esta idea.

Es mi intención considerar un niño común, pero que esté libre de influencias destructivas de sus instintos religiosos. Suponiendo que haya ofendido a sus padres, él sólo y sin esfuerzo, como si fuera el más natural de los actos, se colocará en la presencia de Dios e implorará de El que lo ponga bien con ellos. Consideremos cuánto se contiene en este sencillo acto. Implica la impresión en la mente del niño ante todo de un Ser invisible con quien él está en relación inmediata, y que esta relación es tan familiar que puede dirigirse a El cuando lo desea; luego, de Uno de cuya buena voluntad hacia él está seguro, y puede darla por descontada, y aun más, que lo ama más y está más cerca suyo que sus propios padres; además, de Uno que puede oírlo, esté donde esté, y que puede leer sus pensamientos, puesto que su oración no necesita ser vocal; por último, de

Uno que puede producir un cambio crítico en el estado de los sentimientos de otros para con él. Es decir, no estaremos errados al afirmar que este niño tiene en su mente la imagen de un Ser Invisible, que ejerce una Providencia particular sobre nosotros, que está presente en todas partes, que lee en los corazones y es capaz de cambiarlos, que siempre es accesible y está siempre dispuesto a la impetración. ¡Cuán fuerte e íntima visión de Dios debe haber alcanzado ya si, como he supuesto, una dificultad ordinaria tiene el efecto espontáneo de llevarlo en busca de consuelo y ayuda a un Invisible Poder Personal!

Además, esta imagen traída ante su visión mental es la imagen de Uno que por amenazas y promesas implícitas ordena ciertas cosas que el mismo niño, coincidentemente, por el mismo acto de su mente, aprueba, y que reciben la adhesión de su sentido moral y de su juicio, como buenas y rectas. Es la imagen de Uno que es bueno, puesto que se goza en lo que es recto y bueno, y obliga a ello; el cual, en consecuencia, no solamente excita en el niño esperanza y temor y además (debe añadirse) gratitud hacia El por darle una ley y mantenerla con recompensas y castigos; sino que también despierta en el niño amor hacia El, porque le da una buena ley y en consecuencia es bueno El mismo, puesto que es una propiedad de la bondad el despertar amor, o más bien el verdadero objeto del amor es la bondad; y todos esos diversos elementos de la ley moral —verdad, pureza, justicia, benevolencia y otros semejantes— que el niño típico que estoy suponiendo ama y aprueba, más o menos conscientemente, no son sino sombras y aspectos de la bondad. Y teniendo en la medida de sus posibilidades una cierta sensibilidad hacia todos ellos, por amor de todos ellos juntos es movido a amar al Legislador, que se los prescribe. Y como puede contemplar estas cualidades y sus manifestaciones bajo el nombre común de Bondad, así está preparado para pensar en ellas como indivisibles, correlativas, suplementarias unas de otras en una misma Personalidad, de modo que no hay ningún aspecto de la bondad que no se halle en Dios, y esto tanto más cuanto que la noción de una perfección que abarque todas las excelencias posibles, a la vez morales e intelectuales, es especialmente connatural a la mente, y hay de hecho atributos intelectuales, tanto como morales, incluidos en la imagen que el niño tiene de Dios, tal como la hemos descrito arriba.

Tal es la aprehensión que hasta un niño puede tener de su Soberano Legislador y Juez; lo cual es posible en el caso del niño porque por lo menos algunos niños —ya que no todos— la poseen; la cual aprehensión, cuando se halla en los niños, se vé que actúa pronta y vivamente, a causa del corto número de sus ideas. Todo lo incompleta que se quiera, no deja de ser una imagen del buen Dios, bueno en Sí mismo y bueno con relación al niño; una imagen, antes de que el niño haya reflexionado sobre ella, antes de que la haya reconocido como una noción. Aunque él no puede explicar o definir la palabra «Dios» cuando se le dice que la emplee, sus actos muestran que para él es mucho más que una palabra. El niño escucha, en verdad, con asombro e interés fábulas o cuentos; tiene un oscuro y borroso sentido de lo que oye acerca de personas y cosas de este mundo; pero tiene dentro de sí eso que vibra actualmente, responde, y da un profundo sentido a las lecciones de sus primeros maestros acerca de la voluntad y providencia de Dios.

En qué medida este conocimiento religioso inicial viene de afuera, y en qué medida viene desde dentro, hasta qué punto es natural y hasta qué punto implica una ayuda divina que está por encima de la naturaleza, no tenemos medios para determinarlo, ni para mi presente propósito es necesario hacerlo. No estoy empeñado en rastrear hasta sus primeros orígenes la imagen de Dios en la mente de un niño o de un hombre, sino en mostrar que éste puede encontrarse en posesión de semejante imagen, aparte y por encima de todas las nociones de Dios, y en señalar en qué consiste dicha imagen. Si sus elementos, latentes en la mente, podrían ser puestos de manifiesto sin ayuda extrínseca, es muy dudoso; pero cualquiera sea la historia actual de la primera formación de la imagen divina dentro de nosotros, por lo menos es cierto que ella admite el ser fortalecida y perfeccionada por informaciones externas a nosotros, a medida que pasa el tiempo. También es cierto que si se hace más clara y fuerte; o si, en cambio, es oscurecida, deformada y borrada, esto depende individualmente de cada uno de nosotros y de sus circunstancias. Es más que probable que, en este último caso, por negligencia, por las tentaciones de la vida, por las malas compañías, o por la urgencia de las ocupaciones mundanas, la luz del alma se debilitará y morirá. Los hombres faltan a su sentido del deber, y gradual-

mente pierden sus sentimientos de vergüenza y temor, aquellas secuelas naturales de la transgresión que son, como ya dije, los testigos del Juez Invisible. Y, aunque se juzgue imposible que aquellos que tuvieron en su primera juventud una genuina aprehensión de El puedan alguna vez perderla enteramente, sin embargo esta aprehensión puede hacerse casi indiscernible de una aceptación lógica de la gran verdad, o bien puede degenerar en una mera noción del entendimiento. Por el contrario, la imagen de Dios, cuando es cultivada debidamente, puede ampliarse, profundizarse y completarse, con el crecimiento de las potencias del individuo y en el transcurso de su vida, con las diversas lecciones, internas y externas, concernientes a ese mismo Dios Uno y Personal, que llegan a él por medio de la educación, el intercambio social, la experiencia y la literatura.

A una mente así formada cuidadosamente sobre la base de su conciencia natural, el mundo, tanto la naturaleza como el hombre, no hace sino devolverle un reflejo de aquellas verdades acerca del Único Dios Viviente, que le han sido familiares desde su niñez. El bien y el mal nos enfrentan claramente a nuestro paso por la vida, y hay quienes piensan que es filosófico conducirse frente a las manifestaciones de ambos con una especie de imparcialidad, como si el mal tuviera tanto derecho como el bien para estar allí, o aun más, puesto que tiene una más dilatada jurisdicción y más sorprendentes triunfos. Y porque el curso de las cosas está determinado por leyes fijas, consideran ellos que estas leyes impiden la presente intervención del Creador en la realización de soluciones particulares. Muy distinta de ésta es la teología de un alma religiosa. Tiene ésta un viviente sostén en verdades que se encuentran realmente en el mundo, si bien no están sobre la superficie. Es capaz de declarar por anticipado aquello que requiere un largo argumento para ser probado —que el bien es la regla y el mal la excepción. Es capaz de presumir que, siendo como son uniformes, las leyes de la naturaleza, son compatibles con una Providencia particular. Interpreta lo que vé en torno suyo a la luz de esta previa enseñanza interior, que es la verdadera llave de este laberinto de vasto y complicado desorden; y así alcanza, a partir de los elementos más estériles, una visión de Dios cada vez más firme y luminosa. Así la conciencia es un principio de enlace entre la creatura y su Crea-

dor; y el apoyo más firme de las verdades teológicas es obtenido por actos de religiosidad personal. Cuando los hombres emprenden todos sus trabajos con el pensamiento de Dios, obrando por amor a El y para cumplir Su Voluntad, cuando le piden Su bendición para sí y para sus vidas, le ruegan por las cosas que desean, y Lo ven en el resultado, sea o no éste conforme a sus oraciones, encontrarán que cualquier cosa que pasa tiende a confirmarlos en las verdades acerca de El que viven en su imaginación, por más diversas y extraterrenas que puedan ser estas verdades. Entonces ellos son llevados a Su presencia como a la de una Persona viviente, y son capaces de mantener conversación con El, y esto tan directamente y con tanta simplicidad, con tanta confianza e intimidad, *mutatis mutandis*, como la que tenemos para con un superior de la tierra; de modo que es de dudar si percibimos la compañía de nuestros semejantes más a lo vivo que lo que aquellas mentes favorecidas son capaces de contemplar y adorar al Invisible, Incomprensible Creador.

Esta aprehensión vívida de los objetos religiosos, acerca de la cual me he extendido, es independiente de los documentos escritos de la Revelación; no requiere ningún conocimiento de la Escritura, ni de la historia o la enseñanza de la Iglesia Católica. Es independiente de los libros. Pero si tanto puede descubrirse en la penumbra de la religión natural, es obvia la importancia, en abundancia y en exactitud, del aporte que la luz del cristianismo añade a nuestra imagen mental de la Personalidad Divina y de sus Atributos. Y, en verdad, el darnos un objeto claro y suficiente para nuestra fe es un propósito principal de las Dispensaciones sobrenaturales de la Religión. Este propósito se lleva a cabo en la Palabra escrita, con una efectividad que sola la inspiración puede asegurar; primero por las historias que forman una parte tan grande del Antiguo Testamento; y de un modo apenas un poco menos impresionante en el sistema profético, tal como se halla gradualmente desarrollado y completado en los escritos de aquellos que fueron sus ministros y voceros. Y como el ejercicio de los afectos fortalece nuestra aprehensión del objeto de ellos, es imposible exagerar la influencia ejercida sobre la imaginación religiosa por un libro de devociones tan sublime, tan penetrante, tan lleno de profunda instrucción como el Salterio, para no hablar de las otras partes de los Libros Santos. Y

luego en lo que respecta al Nuevo Testamento: los Evangelios, por su mismo tema, contienen una manifestación de la naturaleza divina, manifestación ésta tan especial como para hacer resaltar, por contraste, que nada se conocía de Dios antes de conocerlos. Por último las Epístolas Apostólicas, la larga historia de la Iglesia, con sus patentísimas manifestaciones de la intervención divina, las vidas de los Santos, y los ratiocinios, controversias y decisiones de los teólogos, forman un extenso comentario de las palabras y obras de Nuestro Señor.

Creo que no necesito decir más para aclarar el tema que me había propuesto tratar. He querido señalar el proceso por el cual la mente llega no solamente a un asentimiento nocional, sino también a uno imaginativo y real, de la doctrina de que hay un Dios; esto es, un asentimiento hecho con una aprehensión no solamente de lo que significan las palabras de la proposición, sino también del objeto que ellas denotan. En modo alguno puede haber asentimiento ni creencia sin una proposición o tesis; de la misma manera como no puede haber inferencia sin una conclusión. La proposición que dice que hay un Dios Personal y Presente puede ser sostenida de ambos modos: ya sea como una verdad teológica, o como un hecho o realidad religiosa. La noción y la realidad con las cuales se asiente están representadas por una misma proposición, pero sin distintas interpretaciones de ella. Cuando la proposición es aprehendida con fines de prueba, análisis, comparación y demás ejercicios intelectuales semejantes, se toma como la expresión de una noción; cuando se la aprehende con fines de devoción, es la imagen de una realidad. La Teología, propia y directamente, usa de la aprehensión nocional, la religión de la imaginativa.

Aquí tenemos la solución del error común de suponer que existe una contradicción y antagonismo entre un credo dogmático y una religión vital. La gente alega que la salvación consiste no en creer las proposiciones de que hay un Dios, de que hay un Salvador, de que Nuestro Señor es Dios, de que hay una Trinidad, sino creer en Dios, en un Salvador, en un Santificador; y objetan que tales proposiciones no son más que un medio formal y humano que destruye toda recepción verdadera del Evangelio y hace de la religión una cuestión de palabras o de lógica, en lugar de fundarla en el corazón. Tienen razón en cuanto a que

los hombres puede quedarse, y a veces de hecho se quedan, en las proposiciones mismas, como expresión de nociones intelectuales; se equivocan cuando afirman que los hombres necesitan hacerlo así, o que siempre lo hacen así. Las proposiciones pueden y deben ser utilizadas, y de hecho pueden serlo fácilmente, como expresión de hechos, no de nociones, y son necesarias a la mente de la misma manera como es necesario siempre el lenguaje para denotar hechos, ya sea para nosotros como individuos, como para nuestra comunicación con otros. Aun más, son útiles en su aspecto dogmático porque nos aseguran y aclaran aquellas verdades sobre las cuales tiene que apoyarse la imaginación religiosa. El conocimiento debe preceder siempre al ejercicio de los afectos. Sentimos gratitud y amor, o sentimos indignación y disgusto, cuando las informaciones que actualmente se nos presentan son de naturaleza tal como para suscitar esas diversas emociones. Amamos nuestros padres como a padres nuestros cuando sabemos que ellos son nuestros padres; debemos pues saber algo acerca de Dios antes de que podamos sentir hacia El amor, temor, esperanza o confianza. La devoción debe tener sus objetos; siendo éstos sobrenaturales, cuando no están representados ante nuestros sentidos por símbolos materiales deben ser presentados a la mente en proposiciones. La fórmula que concreta un dogma para el teólogo, fácilmente sugiere un objeto para el adorador. Parece una redundancia decir —y no obstante esto es todo lo que he venido diciendo— que en materia de religión la imaginación y los afectos deben estar siempre bajo el control de la razón. La teología puede subsistir como una ciencia independiente, aunque carezca de la vida de la religión; pero la religión no puede en modo alguno conservar sus fundamentos sin la teología. El sentimiento, sea imaginativo o emocional, busca su sostén en el entendimiento, cuando los sentidos no pueden ser puestos en juego; y es así cómo la devoción se apoya en el dogma.

Otros fragmentos escogidos de la obra «HISTORIA DE MIS IDEAS RELIGIOSAS». (*Mi Conversión al Catolicismo*). Trad. del inglés por Manuel Graña. Ed. Fax. Madrid.

A) *La certeza por convergencia de probabilidades.*

En resumen, mi argumento es como sigue: La certidumbre absoluta que nosotros podemos poseer, ya en cuanto a las verdades de la teología natural, ya en cuanto al hecho de la revelación, es resultado de un conjunto de probabilidades convergentes; y ésto de acuerdo con la constitución del pensamiento humano y la voluntad de su Creador. La certidumbre es un hábito del pensamiento, y la veracidad una cualidad de las proposiciones; las probabilidades que no alcanzan la certidumbre lógica pueden crear una certidumbre mental; la certidumbre así creada puede igualar en intensidad a la certidumbre producida por la más estricta demostración científica; finalmente, el tener tal certidumbre, en ciertos casos y en ciertos individuos, puede ser un evidente deber, aunque no para otros en diferentes circunstancias (p. 15).

B) *Existencia de Dios. - Catolicismo.*

De este modo fuí llevado a examinar más atentamente lo que yo dudo que no estuviese en mis ideas mucho tiempo antes, a saber: la concatenación del argumento por el cual el pensamiento asciende de su primera idea religiosa a la final. Y vine a la conclusión de que no hay medio, en verdadera filosofía, entre el ateísmo y el catolicismo; y que una perfecta consistencia de pensamiento, en las circunstancias de este mundo, debe abrazar o el uno o el otro. Y sostengo esto además: soy católico por virtud de mi creencia en Dios. Si se me pregunta por qué creo en Dios, respondo que porque creo en mí mismo; porque me parece imposible creer en mi propia existencia, que es un hecho del cual estoy absolutamente cierto, sin creer también en la existencia de Aquel que vive en mi conciencia como una persona que todo lo ve y todo lo juzga. Ahora bien, me atrevo a decir que yo no me expreso con filosófica corrección, porque yo no me he entregado al estudio de lo que otros han dicho acerca de ésto; pero me parece que hay en lo que digo, una realidad fuerte y exacta que resiste a todo análisis (ps. 137-138).

C) *La existencia de Dios y el mal en el mundo: el pecado original.*

Comencemos por el ser de Dios, del cual, como he dicho, tengo tanta certidumbre como de mi propia existencia, aunque cuando intento examinar los

fundamentos de esta certidumbre y darle forma lógica, encuentro gran dificultad, tanto en el modo como en la forma. Tiendo mi vista por el mundo de los hombres, y veo una perspectiva que me llena de indecible tristeza. Parece que el mundo ha negado sencillamente esta gran verdad, de la cual todo mi ser se siente tan lleno. Y el efecto que me produce, en consecuencia, necesariamente me conturba de tal manera como si legase mi propia existencia. Si me mirase a un espejo y no viese en él mi rostro, me produciría una sensación parecida a la que siento cuando contemplo este mundo vivo y atareado que no quiere saber nada de su Creador. Esta es para mí una de las grandes dificultades de esta absoluta y primaria verdad a la cual me estoy refiriendo. Si no fuera por esa voz que habla tan clara en mi conciencia y en mi corazón, yo sería un ateo, un panteísta o un politeísta cuando contemplo el mundo. Hablo de mí solamente. Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos que prueban la existencia de Dios, formados de los hechos generales de la sociedad humana y del curso de la Historia; pero esos argumentos, ni me calientan ni me iluminan; no suprimen el invierno de mi desolación, ni hacen brotar los botones, ni crecer las hojas dentro de mí, ni regocijan mi ser moral. La vista del mundo no es más que el pergamino del profeta «lleno de lamentaciones, de llanto y de terror». El considerar el mundo en su largo y ancho, sus variadas historias, las múltiples razas de hombres, sus comienzos, su fortuna, su mutuo alojamiento, sus conflictos; después, su modo de vivir, sus hábitos, gobiernos, formas de culto; sus empresas, sus carreras sin objeto, sus adquisiciones y éxitos debidos al azar, la impotente terminación de cosas duraderas, las prendas débiles y tan rotas de un designio superior, la ciega evolución de lo que vienen a ser grandes poderes y verdades; el progreso de las cosas que parece venir de elementos irracionales, no hacia causas finales; la grandeza y la pequeñez del hombre, sus inmensas ambiciones, su corta duración, el telón que oculta su futuro; las desilusiones de la vida, la derrota del bien, los éxitos del mal, el dolor físico, la inquietud de la muerte, el prevalecimiento e intensidad del pecado, las extensas idolatrías, la corrupción, la espantosa irreligión, la condición de toda la raza humana tan terrible y exactamente descrita con las palabras del Apóstol «que no tiene esperanza y vive sin Dios en el mundo»: todo ésto es una visión que aterriza y enloquece y produce sobre el espíritu la idea de un profundo misterio que está absolutamente más allá de toda humana solución.

¿Qué diremos, pues, de este hecho tremendo que trastorna nuestra razón? Sólo puedo contestar que, una de dos, o no hay Creador, o esta sociedad humana está, en realidad, destituida de su presencia. Si yo viese un muchacho bueno e inteligente que presentase las pruebas de una naturaleza refinada; pero arrojado al mundo sin previsión, incapaz de decir de dónde venía, el lugar de su nacimiento y la familia a que pertenecía, debería concluir de todo ésto que había un misterio relacionado con su historia y que sería uno de esos de los cuales, por una cosa o por otra, sus padres están avergonzados. Sólo así me explico la diferencia entre la promesa y la condición de su ser. Así arguyo yo respecto del mundo: Si hay un Dios, puesto que lo hay, la raza humana está envuelta e nalguna calamidad original... Esto está fuera de los propósitos de su creador; ésto es un hecho, un hecho tan verdadero como su existencia; y así la doctrina

de lo que se llama pecado original, me parece tan cierta como que el mundo existe y como que existe Dios (p. 167).

D) *La infabilidad de la Iglesia Católica.*

...Así, pues, yo no veo cómo se puede hacer una objeción de la estrechez de la teología; la cuestión es si la creencia en una autoridad infalible destruye o no la independencia del pensamiento. Entiendo que toda la Historia de la Iglesia, y en especial la de las escuelas teológicas, da una negativa a esta acusación. Jamás hubo época en que el entendimiento de las personas educadas fuese más activo, o mejor, más incansable que en la Edad Media; y aún entonces, nunca la autoridad de la Iglesia, a través de su historia, ha intervenido tan despacio. Tal vez un maestro local, o un doctor de una escuela particular, avanza una proposición y se sigue una controversia. Humea o se quema en el mismo lugar, y nadie se mete en ella. Roma sencillamente los deja solos. Luego aparece un Obispo, o algún sacerdote, o algún profesor, que en un centro de cultura la toma por su cuenta; y entonces viene otra segunda etapa. Más tarde se presenta ante una Universidad, y puede ser condenado por la Facultad Teológica. Y así la controversia procede año tras año y Roma se calla. A lo mejor, se hace una apelación a una sede de autoridad inferior a Roma; por fin, después de un largo intervalo, se presenta ante el poder supremo. Entretanto, la cuestión ha sido ventilada y tratada una y otra vez, examinada por todas partes, y la autoridad sólo tiene que pronunciar una decisión, a la cual la razón había llegado ya. Pero aún entonces la suprema autoridad duda en hacerlo así; durante años nada se decide, o se decide tan general y vagamente, que la controversia vuelve a empezar otra vez antes de que llegue a su verdadero fin. Es manifiesto que tal modo de proceder tiende no sólo a la libertad, sino también al estímulo de los teólogos y controversistas particulares. Algunos hombres tienen ideas que creen verdaderas y útiles para la sociedad, pero no tienen bastante confianza en ellas y desean que se discutan. Hasta desean, y más bien agradecerán, verse obligados a desecharlas, si se les demuestra que son erróneas o peligrosas; y ésto se obtiene por medio de una controversia (p. 185).

Y ahora, con toda sinceridad, voy a decir en qué consiste la gran prueba de la razón, cuando se encuentra frente a frente con esa augusta prerrogativa de la Iglesia Católica, de la cual vengo hablando. Hasta ahora me he detenido solamente en la forma concreta y circunstancias bajo las cuales la pura infabilidad de la Iglesia se presenta al católico. Esta autoridad tiene prerrogativa de una jurisdicción indirecta sobre materias que están más allá de sus propios límites, y esta jurisdicción es muy razonable. La Iglesia no podría actuar en su provincia, si no tuviera derecho a actuar fuera de ella. No podría defender propiamente la verdad religiosa, sin reclamar para ello lo que pueden llamarse sus alrededores; o, para tomar otro ejemplo, sin actuar como actuamos nosotros en cuanto nación, reclamando como nuestra propiedad, no solamente la tierra sobre la cual vivimos, sino también lo que llamamos aguas inglesas (p. 178).

LAS VITAMINAS (II)

Por el P. DR. EMILIO KAISER, S. J. — San Miguel

El fantasma asolador de enfermedades desconocidas recibió su más rudo golpe, en medio de la lucha antibacteriana, con el descubrimiento de las vitaminas hidrosolubles; ya que las vitaminas designadas con las letras B y C combaten eficazmente enfermedades muy dolorosas y arraigadas en la humanidad. La vitamina C el escorbuto; la vitamina B toda una serie de dolencias, puesto que este « factor hidrosoluble B », hallado por primera vez en la levadura y cáscaras de arroz, de hecho comprende varias vitaminas, que sólo se han logrado separar e individualizar con los métodos más modernos, químicos y biológicos. En la nomenclatura se las distingue, según el ejemplo de la vitamina D, con índices; de modo que el « complejo vitamínico B » comprende ahora las vitaminas B₁, B₂, con casi una docena de factores parciales, entre ellos 6 ó 7 indispensables para el hombre; además B₃, B₅, B₆, etc.

Después de haber considerado ya, como el benévolo amigo de CIENCIA Y FE recordará, las vitaminas liposolubles A y D (*), dedicamos el presente trabajo al papel que desempeñan las vitaminas hidrosolubles recién mencionadas. Más entendiendo que para muchos la Vitaminología es algo como el castillo de Doña Dorotea en que « todas las cosas van y suceden por modo de encantamiento », y al fin acaban por meter al ingenuo explorador en la jaula poco encantadora de animales de

(*) V. « Las Vitaminas (I) », en N.º 2 (1944). pgs. 101-125.

ensayo, nos parece menester evitar cuanta confusión pudiese originarse de una exposición prolija de los mil y un hechos relacionados con nuestro objeto. Pues aunque sea fácil distinguir con Sancho de media legua cosas de olor a piedra azufre de las que huelen a ambar, resulta empero bastante difícil comprobar la presencia y acción del factor vitamínico azufrado, denominado Tiamina, y más aun distinguirlo nítidamente de tantos otros factores reunidos en la letra B. Sea nuestro lema, por consiguiente, la discreción, limitándonos a exponer los factores que señalamos como siguen:

- 1.° Vitamina B₁ o Tiamina, factor antiberibérico o antineurítico;
- 2.° Vitamina B₂ o Riboflavina, Lactoflavina, factor de crecimiento;
- 3.° Vitamina B₆ o Piridoxina;
- 4.° La Niacina o ácido nicotínico, factor antipelagroso; es uno de los factores que se han separado del « complejo B₂ », ese avispero vitamínico todavía no del todo revisado, y cuyos factores se hallan casi siempre juntos, y también en sus funciones se completan o substituyen unos a otros; la misma Riboflavina es la genuina representante B₂ del « complejo B₂ ».
- 5.° La vitamina C o ácido ascórbico, factor antiescorbútico.

I. VITAMINA B₁, LA TIAMINA o ANEURINA

HISTORIA

Su historia, y a la vez la de la Vitaminología, comenzó en la antigua colonia holandesa de Java, hace unos cincuenta años. Allá estaba el Dr. Eijkman, encargado de la dirección de un Hospital de Estado — y le sobraba tiempo para cuidar su gallinero. Pero un día observó con extrañeza que algunas gallinas y palomas se movían de una manera muy rara: unas parecían borrachas; otras no podían mantenerse en pie y yacían acostadas; luego se les erizaba el plumaje; el cuello temblaba convulsionado y contrayéndose caía sobre la espalda; y al fin los animalitos perecían.

Al Dr. Eijkman le llamó la atención el hecho de que los fenómenos observados se asemejaban mucho a los de una temible enfermedad humana, muy difundida en Java y los países del Extremo Oriente, el beri-beri. El nombre es del indostani y significa « oveja », señalando el andar característico, anquilosado, entorpecido de los enfermos, parecido a la marcha de las ovejas. La enfermedad, a pesar de no ser contagiosa, causaba estragos entre los pueblos de la India Oriental, de las Islas Malayas, del Africa, del Brasil, con centenares de miles de víctimas por año. En el Japón, p. ej., murieron de beri-beri en un año más de 50.000 hombres; y en la guerra ruso-japonesa perecieron unos 75.000 rusos de esta enfermedad.

La ciencia distingue dos formas de beriberi:

- a) El *tipo seco*, caracterizado por debilidad muscular, anestesia de la piel, y parálisis, con degeneración fibrilar de los nervios, como efecto de una neuritis general, de modo que las piernas ya no prestan servicio, « paso de oveja », y luego pueden reducirse hasta el esqueleto.
- b) El *tipo húmedo*, en cambio, más común en los niños, se caracteriza por edema generalizado, hipertrofia y dilatación cardíaca que con frecuencia produce falla del corazón y muerte repentina.

Dicho sea de paso, que este cuadro de síntomas no ha de aumentar los motivos de miedo a quienes no todos los días se sienten despertar con las fuerzas físicas del noble Juan de Garay; mucho menos si no experimentan una duradera inapetencia, la cual, a menos que no tenga otra causa, aparece como uno de los primeros síntomas del beriberi.

Ahora bien, en aquellos años se había comprobado la complicidad de las bacterias en algunas de las epidemias más graves humanas y de animales. Citemos algunos pocos hechos de la historia de la Bacteriología para encuadrar debidamente en su ambiente científico al Dr. Eijkman cuando, en el año 1897, hizo las observaciones referidas. Unos veinte años antes, en 1876, Roberto Koch, médico alemán, había descubierto el bacilo del ántrax, que el genio de Luis Pasteur supo dominar en 1881, como en 1884 la hidrofobia; en ese mismo lustro, o sea en 1882, Koch publicó su descubrimiento del pernicioso bacilo de la tisis, y en el siguiente año dió con el bacilo de la cólera, primero en Egipto,

más tarde en la India. Luego se alistaban también los yanquis en las filas de esta Cruzada antibacteriana, logrando el primer señalado éxito cuando en 1893 Tibaldo Smith terminó su campaña contra el microbio de la fiebre de Texas que desangraba el ganado vacuno. Mientras tanto se practicaban en los años 1891 y 1894 las primeras inyecciones de suero antidiftérico en niños moribundos, con tal notable éxito, que los autores de esta operación atrevida, Emilio Behring en Berlín y Emilio Roux en París, discípulos de Koch y Pasteur, respectivamente, sentaban con esto la base científica de la preventiva vacunación antitoxina.

Nada más plausible, pues, para el Dr. Eijkman y el mundo científico, que la suposición de que los bacilos también causasen el beriberi. Y aun cuando las expediciones volvieran a Europa, sin haber capturado al bacilo culpable, el Dr. Eijkman seguía separando cuidadosamente las gallinas y palomas viejas de las nuevas que habían de reemplazar a las muertas, pero también se enfermaban las recién llegadas. Hasta el día en que por razones externas hubo un cambio en la procura de granos; entonces no sólo dejaron las aves sanas de caer enfermas, sino que las ya caídas se levantaron y recobraron pronto la salud.

¿Qué se había cambiado? Al parecer una cosa insignificante. Antes las aves del corral habían recibido los restos del arroz de la cocina; ahora comían arroz comprado en el mercado. El primero era arroz descascarado; el nuevo arroz aún tenía la cáscara de grano. En ésta había de encontrarse, pues, el nudo gordiano del beri-beri animal, y tal vez también del humano.

Primero había que comprobar la relación causal entre la enfermedad y la cáscara de arroz, por medio de experimentos ya usuales entre los bacteriólogos. De dos series de gallinas y palomas sanas, una tenía que comer exclusivamente arroz descortezado, la otra se alimentaba de arroz con corteza. Ahora bien, las gallinas y palomas alimentadas con arroz sin corteza enfermaron con los síntomas del beri-beri; las otras continuaron sanas, cacareando, arrullando y poniendo huevos. Se trocó después la alimentación de manera que las enfermas recibieron arroz con cáscara y las sanas arroz sin corteza; en poco tiempo, las hasta entonces sanas cayeron enfermas, y las enfermas recuperaron la salud. No había que buscar, por consiguiente, bacilos en los enfermos, sino alguna otra cosa en la cáscara de arroz que

evitara la neuritis del beriberi.

Por entonces aún nadie hablaba de vitaminas, pero sí todo el mundo de las antitoxinas de Behring y Roux. Y el Dr. Eijkman, desechando ya la teoría bacteriana en la etiología del beriberi, sostuvo la opinión que en el grano de arroz había una substancia venenosa cuya actividad en el organismo provocaría el beriberi; pero un antiveneno de la cáscara neutralizaría el veneno del grano. En realidad, esta explicación ofrece un ejemplo más de lo peligroso e infructuoso que es transferir una teoría de un campo de ciencia a otro. Con todo, este desacierto no impidió a la próxima generación reconocer el valor sobresaliente de los trabajos del Dr. Eijkman, distinguiéndole en el año 1929 con el premio Nobel. Pero la ciencia tardó un decenio más en abandonar la hipótesis bacteriana respecto al origen del beriberi, hasta que Funk (1911) consiguió extraer del salvado de arroz una mezcla de preparados muy activos, denominando la substancia protectora de beriberi «Vitamina», en el significado ya expuesto en la Introducción de nuestro estudio; también se la denominaba vitamina antineurítica, antincurina, antiberiberina, etc., hasta acuñarse en 1935 el nombre *Aneurina*. Mas esta primitiva «Vitamina» de Funk se había pronto de especificar, dados los conocimientos adelantados sobre la vitamina A, como «Vitamina B»; y cuando se consiguió, en 1926, aislarla en forma pura de la mezcla heterogénea de factores activos, se la caracterizó con el índice uno como «vitamina B_1 ».

Química de la vitamina B_1

Una vez en posesión de la substancia pura, la ciencia no tardó mucho en establecer su fórmula bruta primero que acusaba la presencia de dos miembros del todo excepcionales en las vitaminas, a. s. un átomo de azufre y el grupo amina. Justamente a estas dos partículas se refiere la nueva denominación «tiamina», cuya primera sílaba se deriva del nombre griego del azufre, *théion* que alude a su empleo sagrado en la liturgia antigua como incienso. La molécula entera contiene 6 distintos elementos, y se compone de 12 átomos de carbono, C; 18 de hidrógeno, H; 4 de nitrógeno, N; uno de oxígeno, O; 1 de azufre, S (sulfur); 2 de cloro, Cl; su fórmula es, pues, $C_{12}H_{18}N_4OSCl_2$. En esta forma

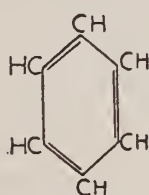
de cloruro-clorhidrato de tiamina se encuentra la vitamina en los preparados farmacéuticos. Sin embargo, pasaron diez años más con estudios muy prolijos hasta que se llegó en un segundo paso a descifrar la estructura molecular y realizar la síntesis de la vitamina, en 1937; estas operaciones eran consideradas durante mucho tiempo como irrealizables; pero sólo el centro de la tierra es inaccesible para el hombre. Para nosotros, la estructura de la tiamina ya no reviste especial dificultad si tomamos en cuenta dos nuevas nociones químicas, a saber:

- 1.° En el consabido anillo de configuración hexagonal, con 6 carbonos y 6 hidrógenos en los vértices, pueden sustituir uno o más carbonos por nitrógeno, resultando cuerpos bien distintos; la misma operación puede tener lugar en anillos pentagonales:

La Piridina se halla en la brea de hulla, etc., un líquido incoloro, de olor repugnante. Su núcleo está contenido en la vitamina B₆ y el factor antipelagroso.

La Pirimidina es la sustancia madre de muchos productos químicos de gran importancia de la cafeína y teína p. ej.

El Pirrol también se encuentra en la brea de hulla; su núcleo es la parte constitutiva de la materia colorante de la sangre, clorófila, etc.



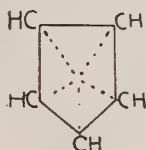
Benceno



Pirimidina



Piridina



Pirrol



Pirrol

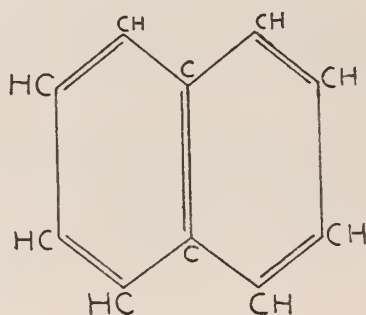


Tiazol

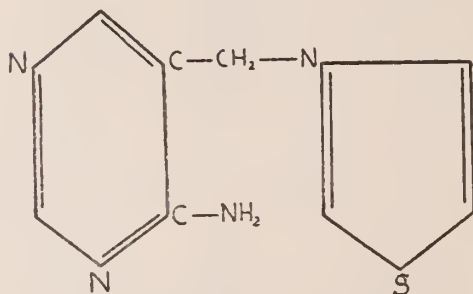
2.° En el nafteno o naftalina existen dos anillos iguales de benceno químicamente unidos entre sí; de igual manera pueden combinarse también dos anillos distintos y formar un nuevo cuerpo con propiedades muy distintas de las de los componentes. Este caso observamos en la constitución de la tiamina; su esqueleto químico está compuesto de un núcleo pirimidínico con dos N, y otro anillo pentagonal de tiazol que se unen mediante un puente de metilo visible en el metileno CH_2 .

La tiamina que cristaliza en agujas finas de agrupación estrellada, y tiene un punto de fusión encima de 230°C , en solución neutra y básica está disociada en sus dos componentes, solución ácida, los dos componentes vuelven a formar la tiamina.

La *Síntesis natural* de la tiamina tiene lugar en las hojas, y sólo a fuerza de la irradiación solar; luego está transportada a



Nafteno



Esqueleto de la tiamina

los lugares del crecimiento, en particular a las raíces, retoños y semillas.

También tienen la facultad de sintetizar la vitamina B₁ ciertos hongos y bacterias cuya presencia en órganos determinados, el intestino del lactante humano, p. ej., contribuye eficazmente a prevenir una deficiencia total de B₁ y de este modo evitar peligros de vida remotos.

La tiamina experimenta inactivación o *destrucción* fuera del organismo sólo por cocción prolongada a alta temperatura. Calentada una hora a 120°, se pierde un 50 %; si la cocción, de las papas, p. ej., se hace en agua, la vitamina pasa al agua.

En el organismo animal, la tiamina, para desempeñar mejor su papel fisiológico, se sujeta a dos nuevas operaciones químicas. Después de ingerida, la tiamina se combina en la mucosa intestinal con el ácido fosfórico, sin modificar en nada su estructura interior molecular; en ésta forma combinada —semejante a una medalla con anverso y reverso— la aneurina actúa en el organismo y también está almacenada en los órganos.

Al fin se la encuentra en tejidos animales y la levadura unida con una albúmina —medalla con cadenita—, formando un verdadero fermento, la carboxilasa de la levadura, que en la fermentación alcohólica desdobla el grupo carboxilo —COOH del ácido pirúvico; por esta razón la aneurina con el ácido fosfórico es también denominada co-carboxilasa.

Mucho ha llamado la atención la observación de que la carne de la carpa y algunos otros peces de agua dulce inactiva y destruye la tiamina; alimentando durante tiempo prolongado zorros plateados con carne cruda de carpa, éstos presentan síntomas de beriberi; y lo mismo se ha notado en la cría de peces.

La sustancia destructora que más abunda en los tejidos viscerales y sobre todo en la sangre de la carpa se cree identificada con una proteína de carácter encimática, y muy termolábil que actúa descomponiendo la tiamina en sus dos anillos.

Distribución en la Naturaleza

La tiamina, a pesar de encontrarse en el *reino vegetal* sólo en cantidades casi imponderables, lo domina todo, siendo indispensable a todas las células vivas. Los microorganismos más primitivos, las bacterias, los bacilos, hongos etc. dependen en su desarrollo de la tiamina. Unos de ellos muestran una marcada preferencia a uno u otro de los anillos moleculares; el hongo *Mucor ramannianus* p. ej. necesita para su desarrollo sólo el anillo del tiazol; en cambio, el fermento *Endomyces vernalis* requiere el anillo de la pirimidina. Pero el hecho de que la tiamina se encuentra en todas las partes vivas de las plantas de mayor grado evolutivo y donde se acumulan sustancias nutritivas para el germen, como en los gérmenes de trigo, las semillas de determinadas legumbres, demuestra la benéfica acción de la tiamina para el crecimiento de los vegetales. La horticultura ya ha hecho uso de estos nuevos conocimientos, ante todo en la siembra de estacas de ciertas plantas y el trasplante de arbustos y árboles. Una sensibilidad muy extraordinaria demuestra la raíz de tomate, que acusa crecimiento en una solución conveniente que en 4.000 litros de agua contiene sólo una millonésima de gramo de tiamina, mientras que no puede crecer sin la vitamina; la solución activa corresponde a la proporción de 1 : 4.000.000.000.000, suficiente como para comprobar la presencia de la tiamina; test de Robbins y Bartley.

La verduras, legumbres, frutas, nueces, y con pocas excepciones todos los cereales, contienen tiamina; ricos son el germen de trigo, centeno, cebada y de maíz amarillo, pero ante todo el salvado de arroz, con 5 a 8 U. I. por g. de substancia (*), el salvado de avena, y el pan integral de cereales. Los padres que dan a sus hijitos un desayuno compuesto de una sabrosa sopita de salvado de arroz o avena con leche y pan integral, les regalan vitaminas A, B₁, B₂, C y D, lo que vale más que regalar cigarrillos o caramelos. El pan blanco, no contiene tiamina, y muy poco la manteca; en cambio se encuentra en la cantidad de una U. I. por g. en las lentejas, porotos, higos secos, y sobre todo en guisantes, avellana y maní que aventaja a todos con 30 U. I. Pero las grandes masas del pueblo deben buccar su aneurina en la papa como fuente principal. Algunas variedades, como

la Mayestic, contienen en otoño hasta casi 50 U. I. por 100 g. de substancia; la cantidad de 350 g., hervida en las cáscaras, proporciona la mitad de la cantidad necesaria en tiamina, la cual durante el crecimiento se va acumulando en el centro del tubérculo.

En el Brasil lograron curar el beriberi artificial de animales mediante la fruta «Guyaba» del *Psidium Guayava*, fam. de las Mirtáceas, forma pomíferum.

En el Congo oriental, en cambio, se enfermaron 50 obreros de minas, y 4 de ellos murieron con los síntomas de beriberi, cuando debían cambiar su régimen alimenticio acostumbrado, basado en las bananas, por otro exclusivamente formado por flores de manioca.

La tiamina, ingerida con los alimentos puede acumularse durante poco tiempo en algunos órganos, sobre todo en el corazón, hígado y musculatura. Por esta razón, entre los alimentos de *origen animal* son los más ricos en vitamina B₁ el jamón crudo y cocido, carne asada de cerdo, riñones de cordero, cerdo y ternero, hígado y carne de vaca; hígado de pescado; los huevos de bacalao, merluza, platija, abadeja; el queso con poca grasa; la leche condensada y en polvo, la yema de huevo de gallina fresco, mientras que el huevo de 4 meses ya no tiene tiamina.

Necesidad

El determinar el peso de vitamina necesario para la salud, correrá siempre a cargo del investigador dotado de una balanza de precisión; y tratándose de la tiamina, la cantidad suficiente se calcula en 1 a 2 miligramos, o sea 300 a 600 U. I. diarias. Estos valores bastan a los requerimientos de un joven en pleno crecimiento y un fogonero de acorazado, respectivamente, pero bajan hasta 30 U. I. para niños de 2-3 años.

En el organismo del recién nacido no hay reservas de tiamina; el lactante depende del todo del aporte hecho con la leche materna, que a su vez depende de la alimentación; el embarazo y la lactancia aumentan mucho las necesidades de la madre en B₁; mujeres de las clases pobres, con alimentación deficiente

(*) U. I. = Unidad Internacional de tiamina, equivalente a 3 milésimos de mg.

de tiamina y los otros factores B, con frecuencia no pueden terminar felizmente la preñez. Borsook nos refiere que en la India meridional, donde la hipovitaminosis es general, los partos prematuros son tres veces más frecuentes que entre las mujeres de la India septentrional, donde el consumo de vitamina B₁ casi es suficiente. En casos de marcada deficiencia, las criaturas están sujetas a espasmos, edema, inflamaciones del canal intestinal, con diarreas, colitis, que a su vez impiden la acción específica de la ya subnormal cantidad de tiamina, y de este modo sigue abierta una canilla más por donde se pierden valores inestimables de energías étnicas. Un ejemplo ilustrativo de mortandad de niños de pecho causada por carencia de B₁ ofrecía la isla Nauru en la zona ecuatorial de la Melanesia: cuando el gobierno australiano les había prohibido a los indígenas la bebida alcohólica «toddy», preparada de leche de coco y muy rica en B₁, murió el 45 % de niños, en el primer año de vida; pero después de suministrarse a la población la vitamina B₁ en otra forma, la mortandad descendió a 9 %.

En el niño, la detención del crecimiento normal es uno de los indicios más conocidos de la carencia B₁, si bien volvemos a decir que todas las vitaminas son necesarias para el crecimiento y la salud.

En niños escolares subnormales, y también en niños y lactantes sanos con alimentación normal, se ha observado un notable aumento de peso y desarrollo físico por la administración adicional de concentrado B₁ de trigo o levadura, o de tiamina cristalina. Además, niños anémicos y llorones que ya han pasado de la lactancia, a menudo responden igualmente bien a un tratamiento diario de levadura nutritiva, como niños afectados de la corea infantil menor, la cual casi exclusivamente se manifiesta después de enfermedades infecciosas y en el período del mayor crecimiento.

Función de la aneurina

El papel propio y específico que la aneurina desempeña en la fisiología humana en manera indispensable e insustituible, ha de llamarnos la atención. Aun más poderosamente que las Novedades de la Calle Florida.

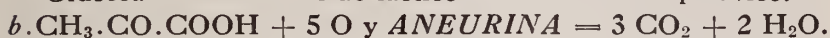
En la Introducción de la primera parte ya hemos señalado el destino de los hidratos de Carbono como materia de energía inmediatamente disponible; en el metabolismo están transformados, en primera fase, en ácido láctico, ácido pirúvico, etc., y éstos, en una segunda fase bioquímica de oxidación completa mediante la acción de aneurina en anhídrido carbónico y agua:



Glucosa

Acido láctico

Acido pirúvico.



Las reacciones someramente representadas dejan ver la posición llave de la Aneurina; y además lo enigmático de cómo una molécula tan complicada como lo es la Aneurina actúe sobre una molécula tan sencilla como la del ácido pirúvico; pero lo decisivo es para nosotros el efecto biológico: la eliminación de un « veneno » destructivo, sin producir otros inconvenientes. En la carencia de B_1 pues, los dos ácidos, según las condiciones particulares existentes en la musculatura, miocardio, cerebro, hígado, etc., se acumulan en los tejidos y líquidos del organismo, provocando los síntomas y trastornos del beriberi. De este modo, la tiamina es la verdadera vitamina « antiberibérica », preventivo y remedio específico del beriberi, ante todo de las dolencias y trastornos neuríticos que tienen su origen en un aporte deficiente de B_1 . La Neurología moderna trata con éxitos a veces inesperados un gran número de enfermedades neuríticas, sobre todo las polineuritis alcohólica, gravídica, tóxicas, luego las afecciones del sistema central y periférico, con esta vitamina que precisamente a raíz de esa acción específica sobre los nervios lleva el nombre A-neurina.

Para asegurar ese efecto principal y vital, la *tiamina* apenas ingerida con alimentos se transforma en una substancia apta de almacenaje orgánico, en el difosfato de tiamina, que es nuestra *Aneurina*. Convenía volver a este hecho anteriormente explicado; porque en cuanto a la proporción entre la aneurina y la tiamina en distintos órganos, encontramos la aneurina en el cerebro en un 100 %, en el hígado hasta 90 %, en el miocardio cerca de 80 %: es decir, que los órganos más sensibles a las consecuencias de un metabolismo anormal tienen toda o casi toda la dotación vitamínica B_1 lista para entrar inmediatamente en acción.

El metabolismo directamente controlado por la Aneurina es,

como ya aparece de los antecedentes, el de los carbohidratos. Un aumento notable en el consumo de azúcar, papas, productos de harina, en excursiones fatigantes, por ejemplo, en el embarazo, sea también el de animales, etc., elevan la cantidad de tiamina que el organismo necesita, de modo que los síntomas de beriberi son bastante frecuentes, también en países de alta cultura, y sobre todo en las clases obreras y menesterosas; mucha aneurina se gasta en el curso de enfermedades febriles y del paludismo, de modo que no pocas veces la reconvalecencia se ve dificultada por las dolencias neuríticas, cardíacas u otras de beriberi secundario (*).

(*) A esta altura del estudio, durante una estada breve en una ciudad andina, me llamaron de un barrio para atender espiritualmente a una joven enferma de 18 años, que había sufrido un repentino ataque cardíaco. Al oír la primera relación del caso estuve ansioso de ver si acaso se trataba de un caso beribérico. Cruzando las construcciones humildes de adobe de poca seguridad sísmica, entré a un patio donde había un crecido número de familiares y amigos. Primeramente se me pidió que tuviera paciencia, que el curandero estaba en ese momento con la enferma. «Buen muchacho es, me dicen; ¿quién sabe si el mal no viene por mano impuesta para hacernos daño? Pues primero un poco de brujería que no puede hacer mal, luego usted con su bendición». «Pero, ¿cómo no habéis llamado al médico?», les dije yo. «Sí, vino y dió un calmante, me contestaron, pero no tuvo mucho efecto; no le tenemos mucha confianza al doctor; sólo al brujo y a usted, Padre». En ese instante sale, apoyada por amigas, la enferma, algo mareada, cansada, pero con buen físico, al parecer. Cuando quiere sentarse, las piernas ya no le obedecen bien, los brazos hacen movimientos involuntarios que pronto cobran fuerzas, estirándose sobre el sillón, agarra los sacos de los hombres que procuran tenerla firme, mientras entre sollozos salen de su boca cerrada gritos agudos y penetrantes. Este es el momento psicológico para rezar las oraciones de la Iglesia «pro pueri infirmo». Al terminarlas la enferma se calma, el ataque del «baile de San Vito» va cediendo y los espasmos, después de tres minutos, desaparecen; uno anterior de la mañana había durado casi tres horas largas. El hecho es que la joven declaró más tarde que se había sentido muchísimo aliviada por las oraciones, pero en nada por el curandero. Ese, sin embargo, recobró con el cese del ataque también su propia confianza; y después de ampararse detrás de sus «otros éxitos», para los cuales le había venido la luz también del cielo, puso su mano sobre el vientre de la enferma y haciendo algunos giros suaves: «Así habéis de hacer, dijo con cara bonachona, y mirar hacia arriba, si vuelve el ataque». Pero ahora llegó el turno a la ciencia para pronunciarse. «¿Cómo podéis creer tales brujerías, dije dirigiéndome a todos, cuando se trata de salvar o perder una vida? Esto no es cosa para los curanderos que no saben nada seguro, sino asunto muy serio de la ciencia; porque mediante la ciencia, y no de brujos, Dios nos comunica los secretos de la naturaleza, como bien podéis ver ahora. La niña está enferma no por una secreta maldición que se cure con una bendición o brujería, sino por no querer comer sino pan blanco, y por comer muchos bombones y pastillas, y...». «Así es, así es, me interrumpie una mujer, mi nietecita no quiere comer otra cosa toda el día que bombones...». «Pues por eso, seguí yo, esta buena joven está enferma, a mi juicio, de una enfermedad que llaman beriberi... y ahora les explico en breves palabras algo de lo mucho que nuestros lectores ya saben. Todos miran, escuchan... asombrados, animados. También la muchacha —agotada y enferma por los trabajos de

Mas la aneurina tiene algunas otras funciones vitales, no del todo aclaradas. No sólo interviene en el rápido desdoblamiento de los carbohidratos, sino también en la resíntesis de ellos a grasa y la acumulación de la grasa en los órganos y tejidos.

También es imprescindible su acción en el sistema gastro-intestinal para conservar el tono fisiológico de la musculatura y la normal resorción, en particular de la grasa. Pero también es indispensable la *hormona de la corteza suprarrenal* que ha de transformar la tiamina ingerida en aneurina resorbible y activa sobre las grasas; de modo que la deficiencia de esta hormona cortical, aparte de su propia grave sintomatología, secundariamente también produce el cuadro clínico de beriberi. Una ayuda valiosa presta la aneurina con su acción sobre los carbohidratos a la hormona de los « islotes de Langerhans » del páncreas, la *insulina*.

Esta hormona, como es sabido, actúa sobre la glucosa de la sangre, regulando que el contenido quede dentro de los límites normales de 0,06-0,12 %; cualquier exceso de glucosa está oxidado por la insulina, o sintetizado en glucógeno que es como un « almidón animal » y por la acción de la insulina, también está almacenado en el hígado. Siendo pues la insulina el factor antidiabético de primer orden, su acción se ha visto reforzada en muchos casos por la aneurina, ese principal factor oxidante de la glucosa en músculos, cerebro, etc., por distintos que sean los mecanismos de acción de los dos factores, la vitamina B₁ y la insulina. Y no sólo ha podido la aneurina de la levadura seca, en casos semigraves de diabetes, sustituir a la insulina. Sino, como desmintiendo su cooperación, es capaz de atenuar la acción de grandes dosis de insulina que pueden producir el shok insulínico y la muerte. Puédese esperar sin más que la

fábrica con los cuales debía, siempre hambrienta, dar el pan y vestido a sus siete hermanitos menores privados del padre. Siguiendo el régimen recomendado para el caso, al cabo de algunos días no volvió a sufrir los temibles ataques de la corea menor; y la mejoría continuó en las próximas semanas hasta su admisión en una Casa de Caridad.

Sin embargo, ver que en toda aquella ciudad no se vendía a la población sino arroz descascarado, privándola de esta indispensable vitamina, me asombró dolorosamente, por autorizarse esta sustracción industrial aún hoy día, a despecho de los progresos de medio siglo.

aneurina esté también en correlación con la *tiroxina*, la hormona del tiroides que regula todo el metabolismo material del cuerpo. La ingestión de tiroxina que aumenta los procesos oxidativos, está acompañada de un mayor consumo de tiamina; en el hipertiroidismo de Basedow a menudo se manifiesta también una hipovitaminosis B₁ que se puede curar con extractos de levadura y la aneurina.

Acentuadas correlaciones existen entre B₁ y otras vitaminas. Se han observado efectos favorables de una alimentación rica en tiamina sobre las hipovitaminosis A y D, y a la inversa, la administración de mucha A aumenta, como la de la tiroxina, los síntomas de la carencia de B₁.

No cabe duda, pues, de que la dosificación y la aplicación de la aneurina exige, como la de cualquier otro medicamento, conocimientos concienzudos de la etiología patológica, que cada día está progresando en todas sus ramas y de esta manera reduce visiblemente en la Vitaminoterapia los «encantos» y desilusiones. Los progresos fundamentales, alcanzados por encima de la medicina popular, quedan bien ilustrados, en el campo de aplicación preferida de la aneurina, e. d. contra las distintas formas de Neuritis y Neuralgias, por una reminiscencia histórica.

Cuando CHARLES DARWIN, en su célebre viaje alrededor del Mundo, llegara en 1833 a Santa Fe, tuvo que guardar cama por un violento dolor de cabeza. En casos parecidos, refiere el famoso Naturalista, los santafecinos solían aplicar, entre muchos otros remedios extraños, una hoja de naranjo o un trozo de tafetán negro a cada sien del enfermo; y aún más usual era cortar un haba en dos partes y aplicarlas húmedas a las sienes donde se pegaban fácilmente. «Pero no se crea, sigue el autor en describir la costumbre, que sea conveniente quitar esas medias habas o esos trozos de tafetán; hay que dejarlos donde están hasta que se desprendan por sí solos». El tafetán puede inducirnos a sospechar que la gente tampoco haya encontrado mucho alivio con el haba, a pesar del hecho de que la ciencia moderna ha comprobado en legumbres de este género, ante todo en lentejas, guisantes y haba de soya, un contenido muy elevado de tiamina. Hoy día se puede hacer desaparecer la jaqueca por un tiempo prolongado con inyecciones en «series» de aneurina en dosis elevadas.

II. VITAMINA B₂ s.pr., LACTOFLAVINA o RIBOFLAVINA

En forma pura, la vitamina B₂ fué por primera vez obtenida del producto lechero diario de 2000 vacas o sea del suero de 50.000 litros de leche. Por esa razón y la circunstancia de su coloración amarilla se la denominaba lactoflavina; pero después de encontrada en cantidades elevadas también en el hígado, levadura y otras fuentes, y comprobada su estructura química que presenta, unida a un complejo núcleo cíclico, una cadena lateral constituida por ribosa, se usa cada vez más la denominación riboflavina. Los investigadores norteamericanos la distancian del grupo vitamínico B con la designación « vitamina G »; y al fin de cuentas, el nombre de « factor termoestable del crecimiento » señala el efecto principal de su función. De todos modos, la gran importancia biológica de la riboflavina se pone de manifiesto al asignarle una parte muy activa en la oxidación de los alimentos, amén del crecimiento.

El punto de partida para las nuevas investigaciones que llevaron a uno de los mayores éxitos químico-biológicos modernos, era dado por dos observaciones: primero, en 1920, se comprobó que el valor vitamínico B de la levadura era debido a dos substancias distintas: una se destruía por calentamiento de la levadura en el recipiente cerrado, el autoclave, y tenía acción anti-neurítica; era pues la vitamina B₁. La otra substancia aún después del autoclave se conservaba activa para el crecimiento de la rata; y ésta se designaba como « factor termoestable del crecimiento » o vitamina B₂. Más tarde, desde 1932, estos escasos conocimientos se ampliaron en manera alentadora cuando químicos alemanes habían conseguido un principio activo en forma cristalizada de la clara de huevo, del suero de leche, de órganos animales, levadura, etc., y observaban que todos estos preparados activos tenían una coloración amarilla y una fluorescencia verdosa; la intensidad del color era proporcional al grado de la acción estimulante; todos estos productos naturales de casi idénticas propiedades se denominaban *flavinas*; se los encontraba muy difundidos en la naturaleza, eran solubles en agua y contenían nitrógeno. Por estas notas comunes, las flavinas se distinguían nítidamente de otros grupos de colorantes

vegetales amarillos, como de los carotenoides entre los cuales hemos descrito el caroteno como Provitamina A. Tampoco se podía confundirlas con las flavonas cuya substancia madre, la flavona con la fórmula empírica $C_{15}H_{11}O_2$, se ha encontrado en forma de una fina capa harinosa sobre las hojuelas y los pétalos de diferentes especies de Primuláceas. Algunos derivados de la flavona tienen importancia industrial en el teñido. Las flavinas de fuentes distintas se mostraban idénticas con la lactoflavina. Pero la cuestión principal era el esclarecer la relación química entre la lactoflavina y la vitamina B_2 .

La lactoflavina, de la fórmula bruta $C_{17}H_{20}N_4O_6$, pero de estructura entonces desconocida, se mostraba resistente a los ácidos, pero muy sensible a la luz que en un medio alcalino le hacía perder un grupo $C_4H_8O_4$, por lo cual el grupo restante, $C_{13}H_{12}N_4O_2$, también perdía la actividad estimulante, denominándose lumiflavina. El grupo en primer lugar mencionado recordaba la fórmula general de los carbohidratos, $C_nH_{2m}O_m$, tratándose a lo mejor de un derivado de una pentosa, e. d. de un azúcar con cinco carbonos.

Esta hipótesis, en efecto, permitió a los investigadores alemanes y suizos la síntesis de la lactoflavina, colorante activo que presenta la pentosa *d-ribosa*, unida al núcleo por sí inactivo de la lumiflavina. Damos a continuación la fórmula de la ribosa: $CH_2OH-CHOH-CHOH-CHOH-CHO$.

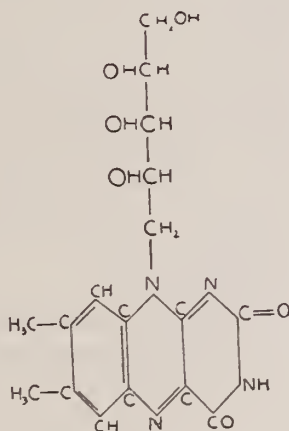
La lumiflavina misma ha sido analizada en 1934, y después sintetizada; se trata de un cuerpo químico cuya estructura resulta de la ciclización de sus grupos componentes que forman tres anillos exagonales entre sí unidos; ese núcleo, denominado iso-aloxacina, es propio de las *flavinas*.

De la síntesis completa de lumiflavina y ribosa resultaba pues la lacto o riboflavina cuyas propiedades fisiológicas se comprobaban ser idénticas con la vitamina B_2 ; por consecuencia, en el camino de las investigaciones de la lactoflavina se había hallado la vitamina B_2 que aún se mostraba activa en dosis de 0,10 millonésimas de gr. Pero flavinas que en vez de la ribosa contienen alguna otra pentosa, son menos o de ninguna manera activas.

El mecanismo de la actividad fisiológica de la vitamina B_2 revela, sin embargo, que la molécula de la riboflavina experi-

menta dos modificaciones adicionales que la adaptan y entonan para su acción específica. En primer lugar, la riboflavina —igual que la tiamina— se combina en el intestino con el ácido fosfórico, resultando el fosfato de riboflavina, que parece ser la forma activa de B₂ en el organismo; después se efectúa en la célula la fijación de B₂ a la proteína; y este compuesto entero, e. d. la riboflavina fosforilada + proteína se comprobó como idéntico con el clásico «fermento amarillo de respiración de Warburg» (1932), que se acumula —como también en pequeñas cantidades la riboflavina misma— en los órganos. Bajo esa forma de fermento amarillo, la riboflavina actúa como vitamina y a la vez como fermento, o sea catalizador bioquímico.

Antes de discutir las funciones y distribución de la riboflavina, vamos a transcribir la fórmula de estructura de la vitamina B₂ no fosforilada:



Se distinguen nítidamente la cadena lateral de la ribosa (en posición vertical), y el núcleo de la iso-aloxacina, con cuatro átomos de nitrógeno N; la valencia del átomo de nitrógeno es aquí la de átomos trivalentes que se expresa por tres rayitas hacia los carbonos tetravalentes. En los dos átomos de nitrógeno del hexágono central tiene lugar una parte de la acción oxidante de la lactoflavina, es decir, aceptar y transmitir hidrógeno.

Funciones de la riboflavina

Con lo que acabamos de decir estamos ya abordando la cuestión de la triple función que se le asigna hoy a la riboflavina, casi siempre, en estrecha cooperación con la tiamina, la Niacina y otros factores. Su carencia, denominada arriboflavinosis, se manifiesta en trastornos correspondientes a las funciones más afectadas.

La primera de esas funciones biológicas de B_2 , y por la cual se la conceptúa como « factor de crecimiento », se ha demostrado ante todo en animales —rata, pollo y perro— que alimentados sin el B_2 , acusan paro del crecimiento, y según el animal, síntomas diversos de carencia. En el hombre, se ha comprobado que niños de pecho que antes no aumentaban de peso, a un agregado de B_2 respondían con un aumento notable de peso y de talla. Ese efecto principal se debe a la acción de B_2 en los procesos de oxidación celulares, sobre todo en su forma de « fermento de respiración », como transportador del oxígeno atmosférico, transfiriendo el hidrógeno de sustancias que deben eliminarse, al oxígeno; cabe enumerar aquí los ácidos cítrico y málico, el alcohol etílico, etc.; por su oxidación completa resultan agua y anhídrido carbónico (*). Al desenvolvimiento normal de estas funciones celulares se debe ante todo el crecimiento, cuya activación mediante los productos « amarillos » tanto llamara la atención de los primeros investigadores.

La segunda función de gran importancia de la vitamina B_2 se refiere al órgano visual y el proceso de la visión. Ya lo deja adivinar el hecho de que el pigmento de la retina de los mamíferos y peces es uno de los tejidos más ricos en B_2 , comprobándose no menos que 50 mg. por cien gr. de sustancia de retina en el bacalao. Pero aquí es menester completar algunos pocos datos bioquímicos de la riboflavina. Según lo expuesto anteriormente, su descomposición por la luz en un medio disolvente alcalino, da origen a un cuerpo inactivo, la lumiflavina. Pero en la retina podemos observar también otra forma de descomposición de la riboflavina, ya que por la *acción de la luz*

(*) Los mismos productos terminales como en la acción de la tiamina.

se transforma aquí en una sustancia incolora, reduciéndose a un leucoderivado en un proceso que parece *causar la excitación del nervio óptico*; ahora bien, si es que hay oxígeno, ese leucoderivado puede reoxidarse a riboflavina.

Un notable paralelismo de función aparece aquí entre la vitamina B₂ y la vitamina A, la cual se encuentra en cantidad extraordinaria en la grasa de la retina. Pues bien, en el año 1939 se descubrió que en la retina la vitamina A, con sólo asociarse a una proteína, forma la púrpura visual, o rodopsina; esa sustancia misteriosa está distribuída en los bastoncillos, los cuales son los elementos susceptibles de la visión acromática y crepuscular; la luz intensa descompone la púrpura visual y la transforma en amarillo visual que luego a su vez se retransforma en la oscuridad en púrpura visual; pero la velocidad de la recomposición depende del aporte de vitamina A; en su carencia, la regeneración procede muy lentamente, lo que se manifiesta en la hemeralopia y falta de readaptación tras encandilamiento, fenómenos que hemos descrito en la primera parte (pág. 106, 1944). La púrpura visual, sustancia sensibilizadora de los elementos retinianos de la visión crepuscular, depende pues en su función de *adaptación a la oscuridad*, de la vitamina A. Ahora bien, la vitamina B₂ desempeña un papel parecido respecto a la *adaptación a la luz*; su distribución anatómica en el pigmento epitelial de la retina le permite primero una función protectora de los conos que son los elementos sensibles de la luz cromática; y además los sensibiliza al convertir los rayos de onda corta en luz de onda larga de fluorescencia verde-amarilla. La carencia de vitamina B₂ provoca fotofobia, disminución de la agudeza visual y visión nebulosa; y como lo atestatan alteraciones en la córnea y el iris, el mismo órgano visual puede quedar afectado por dicha carencia, aunque estas modificaciones no alcanzan en importancia aquellas que puede producir la hipovitaminosis A.

La relación específica de la riboflavina con la catarata es todavía discutida, pese a su denominación de «vitamina anticatarata». Parece seguro que la catarata no debe considerarse simplemente como efecto de avitaminosis B₂, sino como proceso degenerativo que por la riboflavina puede ser retardado o detenido.

La tercera función específica de la riboflavina beneficia el

sistema nervioso. En animales se describen como formas de arriboflavinosis degeneraciones de nervios, parálisis de extremidades traseras, espasmos, etc. En lo que toca al hombre, por falta de datos precisos debemos todavía limitarnos de afirmar su necesidad para la salud de los nervios, no menos que es necesaria la aneurina.

Necesidad diaria y distribución de la riboflavina

Un gran número de investigaciones hechas por los institutos científicos de todos los países nos permiten aceptar sus resultados como normas directivas, a saber:

- 1) La necesidad mínima del hombre es de 1 a 2 mg., y para la salud óptima 2 a 4 mg.; no hay peligro de hipervitaminosis.
- 2) Los alimentos corrientes ya nos administran estas cantidades necesarias en medida suficiente, a no ser que estados extraordinarios —régimen basado equivocadamente en leche y pan blanco, embarazo, lactancia, etc.—, impongan una corrección adecuada. Para obtener un resultado rápido, se usan inyecciones de « Lactoflavina », etc., o extractos de hígado totales que contienen grandes cantidades del fosfato de riboflavina.

En la *Naturaleza* encontramos esta vitamina muy difundida por ser indispensable a todos los seres vivos, aunque carezcan de ojos y nervios.

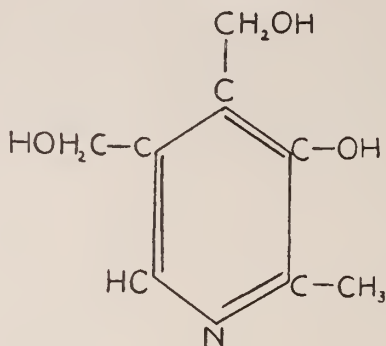
Entre los Vegetales se recomiendan por su alto contenido de « fermento amarillo » la espinaca, lechuga, repollo, acelga y coliflor. Entre las legumbres, las chauchas, los guisantes y el maní son aún más ricos que las verduras. Las semillas de centeno y de trigo sólo en germinación son fuentes excelentes, y sobre todo la levadura; las frutas contienen menos B_2 que B_1 ; pero por su riqueza cabe mencionar la pera, el damasco, pasa de uva y de ciruela, el zapallo. En ciertas regiones del Japón y Laponia sirven de alimento algunas algas marinas con elevado contenido de riboflavina, lo que, sin embargo, no ha llevado el crecimiento más allá de los límites de la raza. El pan integral que nuestros antepasados comían cada día, parece haber producido mejor efecto, puesto que aventaja en B_1 y B_2 a todas las frutas y verduras.

En el Reino animal, el organismo almacena la riboflavina en forma de « fermento amarillo », sobre todo en los riñones, hígado

y corazón. El hígado de vaca, los riñones de cerdo y ternero contienen por 100 gs. de substancia 2 a 3 mg. de riboflavina. El factor de crecimiento se halla, por supuesto, en abundancia en huevos de pescado, de gallina y de pato. La leche materna y la de vaca bien conservada o también pasteurizada, contienen suficiente vitamina B₂ para la primera edad y la niñez, siempre que se la administre en cantidad suficiente, un cuarto litro y aún medio litro por día, según la edad. Siendo el factor termoestable, resiste bien el calentamiento; pero la leche pierde unos 70 % del contenido en riboflavina cuando se la expone durante 3 horas a la luz directa de sol, mientras que nada pierde guardada a oscuras.

III. VITAMINA B₆, ADERMINA, PIRIDOXINA

Esta vitamina es todavía una pobre huérfana de la ciencia. Se habla poco y todavía se sabe menos de ella, cambiando de nombre en la mano de todo el que la apadrina. B₆ la llamaban por presentarse sexta en la serie B al examen de los investigadores; después «adermina» por su acción específica sobre la piel (*derma*) de las ratas, como la aneurina la ejerce sobre los nervios; pero tan pronto como se descubrió que su acción es distinta en la rata y el hombre, y en el hombre, algo semejante, a la de la aneurina, le cambiaron de nuevo el nombre, que ahora, a pesar del rótulo de la cuna química, puede encantar también a los filólogos: Piridoxina. Su núcleo de Piridina se halla representado entre los gráficos que ilustran la Química de la tiamina (pág. 83); la sílaba «oxina» deja constancia de la presencia de los grupos oxhidrílicos unidos al núcleo piridínico. La fórmula empírica de la piridoxina, obtenido de la substancia cristalizada en 1938, es C₈H₁₂ NO₃; la estructura de la molécula es la siguiente:



La Piridoxina se ha probado ser necesaria en el perro, el cerdo para la función normal del sistema nervioso central, y la formación de la sangre; pero al organismo humano también le hace falta.

Enfermos, en quienes el insomnio, nerviosidad, irritabilidad, astenia e inseguridad en caminar resistían a un tratamiento prolongado con otras vitaminas, se sanaron dentro de 4 a 24 horas por una sola inyección de 50 mg. de B₆. Se refiere en la obra alemana de Stepp-Kühnau-Schroeder el caso de un enfermo de pelagra que diariamente podía sólo dar algunos pasos; pero el día que siguió a la inyección tan cuantiosa de B₆, anduvo 3 km.

La vitamina B₆ se encuentra ante todo en la levadura, en germen, salvado y grano entero de arroz, trigo y maíz; en carne de pescado, hígado de vaca, en la leche y algunas verduras (lechuga, espinaca, etc.). El requerimiento diario del hombre sano de B₆ parece oscilar entre 1 a 2,5 mg. De todos modos se ha comprobado que la Piridoxina, necesaria para el crecimiento de organismos primitivos (bacterias, por ejemplo), también en mamíferos favorece el desarrollo, de modo que se presenta como factor de importancia biológica universal.

IV. EL FACTOR ANTIPELAGROSO (ACIDO NICOTINICO, NIACINA o PP)

¡La pelagra! ¡Pesadumbre de los pueblos desde hace tres siglos, en escala siempre creciente! Ya en el siglo XVIII había que levantar hospitales para pelagrosos. Y un hospital significa dolores, congostas, heridas purulentas... y además... ataúdes.

De los recién muertos se sabía sacar microfotografías tan instructivas, quinientas por milímetro de la médula vertebral; pero la verdadera causa de tantos dolores y tanta mortandad los médicos no la conocieron hasta el año 1926. Y por evitar ser tachados de ignorantes, algunos de autoridad por demás irreproachable, hablaban de un chupasangre cruel, insecto del género *Simulium*. Ese, o algún otro insecto mal intencionado, había de actuar como transmisor del germen biológico de la pelagra. Una vez más se repetía el caso del doctor Eijkman, ya descrito; esos sabios bien intencionados transferían los resultados maravillosos, obtenidos por otros investigadores en otras enfermedades, al campo desolado de la pelagra.

Si Anópheles era el comprobado transmisor del paludismo, y las Tsé-tsé o Glosinias las transmisoras de la nagana y de la enfermedad del sueño ¿cómo no podía imputarse a *Simulium* los estragos de la pelagra? Mas *Simulium* no les daba a sus calumniadores la satisfacción de dejarse sorprender en actos inhumanos; y la misma ciencia le salvó del aniquilamiento total, cuando logró demostrar, primero, el carácter de la pelagra como avitaminosis, y luego, en 1936, comprobar como factor anti-pelagroso el ácido nicotínico y su amida.

El nombre pelagra, del italiano « pelle agria » señala el síntoma más característico de esa enfermedad antes tan difundida en países con alimentación casi exclusiva de maíz, sobre todo en Italia —rosa milanesa—, Rumania, Egipto, España, Sur de los EE. UU., etc.; la carencia de ciertos factores necesarios que no se encuentran en el maíz, da origen a trastornos que afectan principalmente la piel, el tubo digestivo y el sistema nervioso.

En la *piel* aparece un eritema, ante todo en las partes expuestas al sol: cara, nuca, manos y antebrazos, semejante al eritema solar, y seguido por descamación. En la punta y los bordes de la *lengua* se observa hinchazón y enrojecimiento que luego afecta todo el órgano. Las disfunciones gastro-intestinales se manifiestan en diarreas persistentes, inapetencia, anemia, etc. En los casos más graves ocurren *trastornos nerviosos y psíquicos*, dolores cerebrales y lumbares, insomnio, depresiones y delirios, y hasta demencia —estados desequilibrados que a menudo hacían crisis en suicidios, homicidios y actos incendiarios. La mortandad alcanza hasta el 70 % si no interviene a tiempo el

tratamiento adecuado. En los EE. UU., ante todo el Sur, se contaban, muy pocos años ha, unos 400.000 enfermos de pelagra, que también formaban una población considerable en los manicomios. Recién se ha logrado combatir con toda eficiencia esa terrible enfermedad, provocada como avitaminosis múltiple por la carencia de las vitaminas B₁, B₂, del factor antipelagroso y además de proteínas de primera clase.

El factor antipelagroso, o « Preventive Pelagra-factor », PP, se ha encontrado primero en la levadura fresca —verdadero manantial vitamínico— y en extractos hepáticos que ya se habían empleado con éxito en el tratamiento de anemias y de la pelagra. Finalmente se consiguió aislar de ellos el factor PP en forma pura e identificarlo como ácido nicotínico y su derivado, la nicotilamida; por lo cual ese factor también se designa con la palabra Niacina. También son fuentes de este factor las coles, arvejas, jugo de tomate, haba de soya, salvado de arroz, leche natural y suero, hígado y carne de vaca, salmón, arenque, etc.

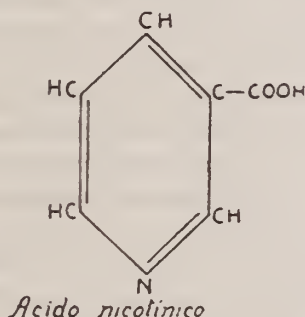
La función fisiológica del factor PP en el hombre, igual que en los mamíferos superiores, se asocia a la de la riboflavina. Las dos sustancias intervienen, en las moléculas muy complejas de fermentos orgánicos, en la oxidación bioquímica de alimentos del tipo de carbohidratos, en la asimilación fisiológica de compuestos proteicos, ante todo vegetales, y hasta en la transformación de carbohidratos en albúmina. Esa cooperación de B₂ y PP explica el hecho de que el tratamiento de la pelagra consiga por regla su éxito sólo por la administración simultánea de B₁, B₂ y PP. Hasta el delirium tremens, considerado por algunos autores como una forma aguda de locura pelágrica, se ha visto ceder en algunos caso al tratamiento combinado; y la mayoría de los síntomas pelagrosos desaparece ya a la sola administración del ácido nicotínico, con una rapidez casi dramática, dentro de 24 a 48 horas.

Aquí cabe notar la observación de que el maíz y sus derivados, como también la sémola de trigo, contienen sustancias que inactivan y destruyen en el organismo el factor PP de otros alimentos, de modo que esos productos, como burlándose de su buena fama, también pueden ejercer una acción negativa mediante las « sustancias pelagrógenas ».

La pelagra clásica, descripta por primera vez en 1735 por

el médico español GASPAR CASAL, denominada por él « mal de la rosa », en los venideros tiempos de paz pronto podrá pasar a la historia. La condición indispensable es un salario justo a los obreros, y una ayuda social a las familias numerosas, que les permita una comida corriente, compuesta de carne, huevos, leche, verduras frescas y fruta en cantidades que demanda el requerimiento diario del organismo calculado en 50 hasta 100 mg. de Niacina. La pelagra latente, que se observa por razones obvias con frecuencia en la infancia y niñez, quedará siempre objeto de la observación médica.

Ese factor tan sumamente benéfico para la salud, tiene asignada la fórmula química que sigue:



Con esta estructura la Niacina se revela como derivado de la Piridina, parecido a la Piridoxina. Su relación con la Nicotina del tabaco es de interés científico.

V. LA VITAMINA ANTIESCORBUTICA o VITAMINA C

Aun durante la primera Guerra Mundial, el escorbuto era considerado como « enfermedad general apirética originada por condiciones higiénicas defectuosas y caracterizada por una púrpura hemorrágica y una gingivitis específica ». Esta definición de la Enciclopedia Espasa, si bien resumía los conocimientos deficientes de los siglos pasados, adolecía ya al salir de la imprenta de inexactitud, porque desde hace algunos siglos, el escorbuto era conocido como enfermedad causada por una alimentación inadecuada.

El famoso descubridor del Canadá, JAIME CARTIER, en 1534 destaca el poder curativo del extracto fresco de piñochas (o piñones). A principios del siglo XVIII, el ejército austríaco empleaba el jugo de limones contra el escorbuto. Un siglo más tarde, se introdujo su uso en la Armada inglesa. Al fin, se había comprobado en 1912, en largas series de experimentos con cobayos que el escorbuto podía ser provocado en estos animalitos a fuerza de un régimen carente de vegetales verdes, y limitado a cebada perlada y pan blanco. Con estas investigaciones se inició la campaña científica contra esa temible enfermedad.

Resulta bastante difícil recorrer las huellas sangrientas del escorbuto a través de la Historia, porque el mal puede manifestarse con síntomas muy distintos, y no es raro que vayan juntos con los de otros estados avitamínicos. Pero no cabe duda de que al escorbuto se debió el fracaso de la VII Cruzada de LUIS IX; y hasta en las guerras modernas, la guerra ruso-japonesa, del Chaco, etc., los ejércitos y las ciudades sitiadas experimentaron entre muertos y enfermos un elevado número de víctimas de escorbuto.

Condiciones muy semejantes a las existentes en una ciudad por mucho tiempo sitiada, regían la vida en los barcos a vela durante los largos viajes, provocando por la misma razón el escorbuto, entre tripulantes y viajeros. En la famosa expedición de VASCO DE GAMA para abrir una ruta a las Indias Orientales, la tripulación pagó en distintas ocasiones un precioso tributo de vidas a ese mal que más tarde los marineros denominaron « peste del mar ». Su primer encuentro con la enfermedad lo tuvo durante una estada en la bahía de Quelimane, antes de llegar a Mozambique en la latitud 18°N; la descripción realística dada por CAMOENS en « Los Lusíadas » Cap. V., destaca bien las notas de la « gingivitis específica » o sea la tumefacción de las encías y del tejido conjuntivo bucal que aparecen esponjosos y con derrames de sangre. « Sucedió, refiere el héroe del poema, que una enfermedad cruel, la más horrible que he visto en mi vida, causó la muerte a muchos, que dejaron sepultados para siempre sus huesos en aquella tierra extraña. ¿Quién podrá creer, sin presenciarlo, que tan disformemente se hincharan las encías de los que eran atacados por el mal, creciéndoles la carne en la boca y pudriéndoscles en seguida? Semejante podredumbre despedía un hedor tan fétido y nauseabundo que inficionaba la at-

mósfera que nos rodeaba; carecíamos de médico y cirujano; pero cualquiera, por más que no entendiera nada de este oficio, cortaba la carne podrida sin reparo alguno, y en verdad que había necesidad de ello; porque de no hacerlo así era segura la muerte del que se veía atacado de aquella dolencia ».

Las *hemorragias* pueden presentarse en focos en toda la piel del cuerpo, en el ojo, y los tejidos interiores « dando a los enfermos el aspecto de ser portadores de una enfermedad hemorrágica, no respetando parte alguna, ni órgano que no pueda ser afectado al punto de que pueden dar lugar a equivocaciones.... La fiebre es un síntoma frecuente, por regla general, como índice de una infección que complica el proceso ». BARLARO, p. 166.

Esas hemorragias escorbúticas pueden causar fuertes dolores reumáticos en todo el cuerpo.

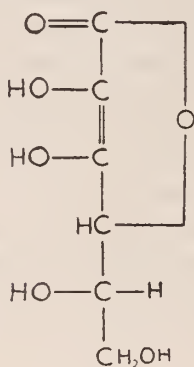
Los huesos, sobre todo en niños y ancianos, muestran lesiones anatómicas que impiden su crecimiento normal y que predisponen a fracturas de difícil consolidación. También los dientes acusan lesiones sobre todo de caries por atrofia de los odontoblastos —células que producen el marfil o dentina—, y luego, debido a la rarefacción de los huesos alveolares, se aflojan y caen.

Se observan además, como formas parciales de escorbuto, anemia, lesiones de la médula ósea, de los elementos estriados de los músculos, del músculo cardíaco, del tractus gastro-intestinal con hemorragias, lesiones de las cápsulas suprarrenales, de los riñones, etc.

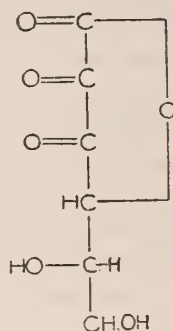
El cuadro clínico del escorbuto es, pues, sombrío y alarmante. Por lo tanto cabe celebrar vivamente el éxito de la ciencia en hallar la etiología de la enfermedad y señalar el remedio eficaz y accesible a todos. Porque ya está fuera de discusión que el origen del escorbuto se debe primeramente a la carencia prolongada de la substancia denominada ácido ascorbínico o vitamina C.

Química de la Vitamina C

Con su investigación científica está ligado inseparablemente el nombre de SZENT-GYÖRGYI de Szegedin en Hungría. Ocupado en estudiar la respiración celular de las plantas halló en la naranja, en el ají húngaro (páprika), etc., una substancia ácida con gran poder reductor, p. ej. frente al nitrato de plata. Más tarde logró aislarla de las cápsulas suprarrenales de vaca en forma cristalina de un polvo blanco fino; la substancia tenía la fórmula empírica $C_6H_8O_6$ y fué llamada por el investigador ácido hexurónico; pero al reconocerla como idéntica con la vitamina anti-escurbútica C, recibió el nombre ácido ascorbínico, ácido cevita-mínico. Poco después, en 1933, los químicos alemanes e ingleses establecieron su constitución molecular; luego, en 1934, se logró la síntesis de las dos formas del ácido ascorbínico, siendo el ácido levógiro la propia vitamina. En cuanto a la estructura química, el ácido ascorbínico es la lactona o anhídrido interno del ácido gulónico: $C_6H_5(OH)_5.COOH$.



Ácido ascorbínico



Forma oxidada

Evocando los conceptos químicos expuestos en la primera parte, cabe ver sin más en la estructura el esqueleto químico de

seis átomos de carbono, y muy semejante al de la glucosa (o de la ribosa con cinco carbonos) unidos entre sí en cadena. El fuerte carácter ácido le proviene de los dos HO— del segundo y tercer carbono, en los cuales también se manifiesta el poder vitamínico; el cual se pierde al pasar el ácido por autooxidación a la forma oxidada.

Es notorio que sustancias que al perder hidrógeno se « oxidan », son reductores que quitan a otros cuerpos oxígeno o iones negativos. El ácido ascorbínico llamó desde el principio la atención por su fuerte acción reductora, como ya se ha notado; y en ese alto poder de reducción se basan los principales métodos de comprobación química de la vitamina C en la naturaleza. Con tal fin se usa ante todo un colorante azul, el 2,6-dicloro-indofenol, que, según las condiciones de acidez (pH), es reducido por el ácido ascorbínico a una sustancia rosada o incolora. Esto es el método de Tillmans para vegetales y la orina. Para tejidos animales, leche y sangre se usa el azul de metileno que en presencia de la vitamina se decolora. También son reducidos y decolorados el permanganato de potasio rojo, y la tintura de yodo.

La vitamina C en forma pura es un polvo blanco que resiste en seco a su oxidación, y funde a la temperatura de 190-192°. Es muy soluble en agua y alcohol metílico; en solución de carácter alcalino o neutro se oxida fácilmente, en cambio es muy estable en solución ácida. Como fijadores del oxígeno y aceleradores de la oxidación intervienen algunos metales, sobre todo cobre, plata e hierro. Se ha observado que la pérdida de vitamina C durante la cocción es 2-6 veces mayor en vasos de cobre que en vasos de aluminio o pirex. También hay oxidasas o sustancias vegetales de acción oxidante y destructora de la vitamina C, como la que existe en gran cantidad en la calabaza. En cambio existen otras sustancias, las antioxidasas que inhiben la autooxidación y estabilizan la vitamina C, ante todo entre los aminoácidos la glicina, la lisina, fenilalanina, la histidina. Estas sustancias, productos de la desintegración bioquímica de las proteínas orgánicas, pueden de este modo ejercer una función secundaria como protectores de la vitamina C.

Entre los factores que aceleran la oxidación y destrucción de esta vitamina —como de algunas otras— se menciona en primer lugar la temperatura elevada, ya sea del ambiente ya sea de

la cocción prolongada de la comida, en la cual pueden destruirse el 30 y hasta el 90 % del contenido vitamínico; una breve cocción no lo afecta, y tampoco la conservación en latas de zinc.

Función de la vitamina C

Los experimentos en cobayos han hecho avanzar la ciencia un buen trecho de camino, ya que el escorbuto del cobayo se parece mucho a la forma humana; y el aporte de ácido ascorbínico es necesario sólo al hombre, mono, venado y cobayo. Pero cabe llamar la atención sobre el hecho de que la acción antiescorbútica es sólo una parte de las muchas funciones vitales que la vitamina C ejerce en el organismo, y que de día en día más claramente se comprueban. Porque con la vitamina B₁, la vitamina C forma los dos puntos focales de la moderna Vitamínología y de las ramas científicas que dependen de ella. Está demás señalar que nuestra brevísima exposición de la función del ácido ascorbínico se basa exclusivamente en los resultados obtenidos en Farmacología y experiencias clínicas que durante los últimos años se han publicado en la corriente continua de la literatura médica.

En un principio, desde SZENT-GYÖRGYI, se le atribuía a la vitamina C un papel de primera importancia en la respiración de toda célula viva, como catalizador de los procesos oxidativos y portador de hidrógeno. Las investigaciones más recientes, empero, reducen ese papel a una acción reguladora y protectora de dichos procesos; tal vez a una estimulación de portadores de hidrógeno más activos y especialmente el glutatión. Sea como fuera, la carencia prolongada causa un decaimiento de diversas funciones celulares; eso se manifiesta ante todo en las hemorragias propias del escorbuto. Aquí se atribuye a la vitamina C la función de estimular, en forma indispensable, las células del tejido conjuntivo para la producción de la substancia intercelular que impermeabiliza los capilares y sin la cual han de producirse derrames de sangre en cualquier lugar.

También le incumbe a la vitamina C el regular la formación de las substancias intercelulares para la dentina y los huesos; de modo que habría que atribuir los defectos óseos y dentarios y las hemorragias arriba indicadas, a la carencia de ácido ascor-

bínico. La relación de la caries dental con el dicho ácido, se ha comprobado recién en una investigación que abarcaba 190 enfermos.

Con estos hechos, salta a la vista la cooperación de la vitamina C con las vitaminas A y D; puesto que la vitamina A interviene en producir condiciones óptimas para que la vitamina D pueda ejercer su acción fijadora del calcio de los huesos; y estas dos vitaminas además influyen en modo imprescindible en el buen desarrollo y conservación de los dientes; la acción del ácido ascorbínico, en cambio, se extiende a la formación normal del esmalte, de la dentina, pulpa dental y conservación de las encías.

Por lo demás, no sólo las hemorragias escorbúticas, sino también otras de origen distinto responden muy favorablemente a la administración del ácido ascorbínico; se mencionan en la literatura hemorragias pulmonares, gastrointestinales y renales, postoperatorias, posttifosas, ginecológicas y otras; particular interés reviste el buen efecto que se obtiene con la vitamina C en hemorragias del ojo; el cuerop vítreo y el humor acuoso del ojo sano son muy ricos en vitamina C.

Algunas formas de anemia —cuya distinción incumbe al médico—, y la misma hemofilia, han sido tratadas con gran éxito con la vitamina C; el mecanismo de acción de la vitamina C en estos casos es, por supuesto, bien distinto de cuanto ocurre en las hemorragias; y a todas luces, frente a efectos tan distintos obtenidos por una sola vitamina, hay que reconocer que la acción específica de las vitaminas no se puede aclarar en algún modo por los fenómenos de carencia (**). Además es un hecho general muy notable el que « las vitaminas separadas de la sustancias a que van unidas han mostrado nuevas e inesperadas propiedades fisiológicas que justifican su clasificación entre las sustancias curativas, incluso entre las más eficaces que conocemos » (STEEP

(**) *Las anemias* —a menos que no sean causadas por una deficiencia de hierro— responden sobre todo al tratamiento con las vitaminas del complejo B₁ (preparados de hígado). El nivel de hemoglobina puede ser aumentado por la administración de B₁, B₂ y C, pero la vitamina C sola no tiene acción sobre los elementos morfológicos de la sangre cual se la atribuye a las vitaminas B. En la *hemofilia* se ha conseguido, con la vitamina C pura, reducir la duración de la hemorragia y coagulación de 6 a 10 horas, a pocos minutos; mas se desconoce si el ácido ascórbico actúa en forma de agente químico cuyos beneficios de inter-

y colaboradores). El ácido ascórbico ejerce un poder curativo específico en las hemorragias capilares —no de los vasos mayores— de las más variadas enfermedades. De ahí se deduce que las hemorragias capilares son una directa réplica del organismo a la estrangulación vitamínica C, la cual en determinados casos, de la difteria p. ej., tisis, neumonía, paludismo, está originada por el mayor consumo de vitamina en estado de fiebre.

Con la acción vascular del ácido ascorbínico parece estar en relación directa su acción antialérgica en el choque anafiláctico, ese fenómeno en su acepción común conocido como reacción violenta del organismo frente al contacto con sustancias « nocivas », los Alérgenos o agentes de la hipersensibilidad del organismo. Las magistrales investigaciones de JULIO MÉNDEZ —ya citadas en la primera parte de nuestro estudio— nos dejan distinguir, en el choque anafiláctico seroso, es decir la anafilaxia o alergia producida por un proceso patológico de peptización fisiológica, comúnmente llamado « inflamación », dos períodos distintos; el primer período, del Flegmón, muestra los síntomas conocidos de calor, rubor, tumor, dolor y termina por formar las « lisinas » (de Méndez) o aminoácidos de desintegración proteínica; las lisinas constituyen el verdadero Alérgeno o agente del estado alérgico en el segundo período que se caracteriza por la destrucción de las células epiteliales de los capilares, es decir del endotelio vascular, con los síntomas de tumefacción turbia y absceso. Si con MÉNDEZ identificamos alergia y endoteliosis, o sea destrucción del endotelio vascular, considerándolas como el acto mismo de las enfermedades inflamatorias, y teniendo ahora en cuenta la específica acción vascular del ácido ascórbico, su acción antialérgica parece un efecto necesario. El asma bronquial, la fiebre de heno y otros estados alérgicos se han curado a me-

ventor, en todo caso, se agotan pronto y se conservan sólo mediante un tratamiento casi continuo. Con respecto a las hemorragias capilares conviene fijarse bien en que sobre ellas ejercen también funciones de importancia otras dos vitaminas: la liposoluble *vitamina K*, o « vitamina antihemorrágica », y la *vitamina P* o Citrina, asociada a la vitamina C en frutos cítricos, sobre todo en la cáscara del limón, en el pomelo y en la naranja. La Citrina parece indispensable para la conservación de la impermeabilidad de los capilares a las albúminas, probablemente mediante la acción de la adrenalina sobre los capilares, y activación del ácido ascórbico. Lo enigmático de las relaciones entre las vitaminas C y B₁ aparece en la observación hecha entre los Negros del África de que, con idéntica alimentación, una parte se enferma de escorbuto y otra de beri-beri.

nudo con muy buen éxito por un tratamiento con esta vitamina. En una reciente investigación clínica se administró a 25 enfermos de fiebre de heno la vitamina C en tres dosajes distintos: a la administración diaria de 100 mg. respondieron 5 enfermos con una mejoría leve, después de ocho días; 12 enfermos, tratados durante el mismo tiempo con 200 mg. diarios, acusaban una mejoría notable, mientras que en otros 8 enfermos se alcanzaba un resultado aun mejor en 3 a 4 días con 500 mg. Una persona se halló muy aliviada con la inyección de una sola dosis de 1000 mg., es decir una cantidad veinte veces superior al requerimiento normal diario de un adulto sano, que se calcula en 50 mg.

Un interés particular rodea el papel de la vitamina C frente a las enfermedades infecciosas. Con todo hasta hoy debemos limitarnos a afirmar que la vitamina aumenta la inmunidad. Infección e hipovitaminosis C guardan entre sí una relación estrecha; animales de laboratorio, puestos en avitaminosis, sucumben con facilidad a las infecciones. En el curso mismo de dichas enfermedades, sobre todo de neumonía, difteria, gripe, tuberculosis, un aporte abundante de la vitamina C aumenta la resistencia del organismo notablemente, compensando también el mayor desgaste provocado por la fiebre, previniendo las hemorragias secundarias, y en fin neutralizando las toxinas bacterianas, principalmente de la difteria. Esta acción últimamente referida forma parte de la función específica del ácido contra venenos y que le han recientemente merecido el título « vitamina antitóxica ». La tolerancia del organismo, frente a sustancias químicas y venenos industriales, reside en la dotación cevitamínica como factor esencial. En consecuencia, la administración de la vitamina C a los obreros de la Industria química ocupados con sustancias tóxicas forma una medida profiláctica general; y también enfermos que reciben drogas químicas, quinina p. ej., o de metales pesados, han de recibir a la vez una provisión suficiente de ácido ascórbico. Por otro lado, la vitamina parece también funcionar como vehículo molecular para los metales terapéuticos bismuto, estibio, arsénico; de modo que la deficiencia cevitamínica deja sin el resultado esperado la aplicación de determinados preparados metálicos.

Al fin de cuentas, a la vitamina C se le atribuyen, a raíz de

investigaciones todavía incompletas, funciones de importancia en el metabolismo carbohidrato y pigmentario, en las funciones preventivas de úlceras gástricas y duodenales, en la intervención activadora de funciones neurovegetativas y de procreación, etc. Sin detener más al paciente lector en ese camino ya bastante prolijo y enredado, permítaseme fijar la atención en dos efectos que la vitamina C produce en combinación con la hormona de la corteza de las glándulas suprarrenales; en quemaduras graves, esta combinación es capaz de salvar la vida, y en la difteria, mejora notablemente la debilidad circulatoria. Esos beneficios, empero, sólo se consiguen con la aplicación simultánea de las dos sustancias. Así como sólo de la unión de dos cosas tan distintas como son « Norte » y « Americano » resulta un Yanqui. . .

Distribución en la naturaleza y necesidad

En ningún otro aspecto la Vitaminología manifiesta su carácter experimental y aposteriórico tan francamente como en intentar establecer las cantidades cevitamínicas que son necesarias al hombre, o que se obtienen en determinados productos de la naturaleza. En cuanto al último punto, también el amor patrio puede involuntariamente hacer inclinar la balanza a un lado, lo que, tratándose de miligramos, no se puede incriminar. Más reprochable es el que la falta de instrucción del arte culinario en las jóvenes dueñas de casa mantenga una corriente continua de disfunciones y malestares debidos a la hipovitaminosis latente, sobre todo en las familias numerosas y necesitadas, donde una alimentación menos adecuada para la salud se debe convertir en la cocina en adecuada y buena, sin nuevos gastos. Pero aun a quienes la Providencia legara « huerto, escudo, solar y oro en sus arcas », no conviene ignorar los misterios de los tesoros cevitamínicos; aunque fuera sólo para poder dar consejo acertado a un pobre amigo. Disponemos hoy día de investigaciones serias y prolijas sobre las fuentes vitamínicas, que merecen nuestra confianza.

Iniciando nuestra jira por los *productos vegetales*, estudiemos en primer lugar las frutas cítricas, que por su poder antiescorbútico llamaban ya nuestra atención y la de siglos pasados. Como patrón cevitamínico, sirve un cm³. de jugo de limón con

un $\frac{1}{3}$ mg. de ácido ascórbico o sea una U. I.; las cifras que siguen siempre señalan los mg. de vitamina en 100 gs. de jugo o de substancia seca, según las circunstancias. En cuanto al requerimiento diario, se tiene por acertada, aun para el niño, la alimentación que contiene 40 a 50 mg. de vitamina. Ahora bien, los valores cevitamínicos del limón, naranja, mandarina, oscilan alrededor de 60, 30, y 40 mg., respectivamente; el extracto de corteza siempre contiene 3 a 6 veces más; lo mismo decimos de la manzana. En las estaciones y regiones, sin embargo, donde escasean los citros y el alimento principal lo constituye la papa, uno puede conformarse con los 15 a 30 mg. por ciento que mediante una cuidadosa preparación, ante todo en los primeros meses después de la recolección, podemos obtener del tubérculo; aquí la patata peruana amarilla parece aventajar, con 42 mg. por ciento, a cualquier otra variedad. Volviendo a las frutas, encontramos en la papaya hasta 130 mg. por ciento de jugo; nuestra manzana ofrece todavía unos 25 mg. y los conserva, en depósito frío, durante ocho meses. Las grosellas negras, con 100 y más mg. de C, cuando en conservas, superan mucho a las blancas; lo mismo en cuanto a la vitamina A. Más rico todavía es el pimiento rojo o ají (200 a 250); y si por casualidad uno cultivara en su invernadero la hermosa enredadera « *Actinidia calomicta* » puede trabajar por extraer de sus bayas la gran cantidad de ácido ascórbico que contiene; en la baya comestible del Yang Tao o *Actinidia chinensis* se encontrará un contenido seis veces mayor que en el limón. El cinarodón del escaramujo o agavanzo (rosal silvestre), esconde nada menos que 1200 mg. por ciento, que con relativa facilidad se puede técnicamente explotar para obtener un concentrado de vitamina C. Buenas fuentes domésticas son además la rosa rugosa (30), la fresa (80 a 120), la frambuesa (20), el melón (30), el membrillo (15), el kaki (10), el durazno, la banana (8), la cereza (10). Las formas silvestres a menudo contienen más vitaminas que las cultivadas. La uva produce poco (2 a 4); la nuez verde, en cambio, es un gran depósito cevitamínico con 450 mg. por ciento, que durante la madurez se reduce a la décima parte. Muy ricos parecen también el pomelo y la palta (aguacate).

Las frutas justifican, pues totalmente, aún desde el punto de vista vitamínico, la preferencia de que gozan en la mesa. Casi todas se presentan dotadas con tres o cuatro vitaminas: la pro-

vitamina A, la antineurítica B₁, la riboflavina B₂ y el ácido ascórbico C.

Los cereales y productos de harina, como el pan y fideos, no tienen siquiera vestigios de la vitamina C; pero a los tres o cuatro días de iniciada la germinación, las semillas de cereales y leguminosas forman, en los retoños verdes, abundante substancia antiescorbútica; lo que se sabía hace siglo y medio, olvidándose después.

Las verduras y legumbres presentan un buen aporte adicional de vitamina C; espinaca, alfalfa y perejil, los coles, guisantes y frejoles contienen notables cantidades cevitamínicas, sobre todo en estado fresco; pero sólo los vegetarianos y los ruminantes pueden soportar las cantidades de estos productos necesarias para obtener un resultado diético completo. En los países septentrionales de Europa, las hojas de la *Ficaria* gozan de gran fama como hierba antiescorbútica. Hace pocos años, el Profesor P. ESCUDERO comprobó también en la yerba mate, en infusión y maceración, unos 17 a 30 mg. por ciento de ácido ascórbico que en su mayor parte pasa a los cinco primeros mates cebados; es mucho, pero en cuanto al papel proveedor de vitamina C parece poco, en comparación con las cantidades que la gente del campo diariamente recibe en las carnes; y por esta razón, el atribuir al uso del mate la ausencia del escorbuto en nuestra campaña, debe tacharse de exageración. Más confianza que en el mate debemos poner en el tomate, cuya importancia podemos deducir del hecho de que en el año 1940 se han elaborado en los establecimientos industriales del país casi 76 millones de kg. de fruto crudo, sobre todo para extracto; uno de esos ricos ejemplares sanjuaninos de 200 y más gs. de peso, nos provee con creces de la diaria cantidad de las vitaminas C y A y algo de B₁ y B₂; el contenido cevitamínico es 25 a 40 mg. por ciento; las variedades con mucho azúcar también contienen mucha vitamina, no perdiéndose nada en conserva; la vitamina se encuentra principalmente en la delgada capa de carne debajo de la epidermis y en la masa gelatinosa alrededor de las semillas.

Este último detalle, aparte de hechos bien comprobados, confirma la suposición de que el ácido ascórbico, como activador inmediato de procesos vegetativos y del metabolismo, se forma donde y cuando éstos están por desarrollarse, o ya se han ini-

ciado. En las plantas, su síntesis es enteramente anérobo, preferentemente en las hojas; pero es probable que todo tejido sea capaz de realizar dicha síntesis según lo requieren sus funciones particulares. Cuando el metabolismo ha cesado o está paralizado, como en verduras secas, granos de cereales, encontramos poco o ningún ácido ascórbico. La máquina viva de los organismos lo produce de sí misma a manera de un lubricante, para los inminentes procesos vitales, pero no lo almacena para largo tiempo; ya que no le cuesta mucho preparárselo, y fácilmente también se pierde.

Ese aspecto bioquímico cobra aun más perfil en las observaciones en el *reino animal*. Después de la muerte, desaparece pronto en un animal el ácido ascórbico. En tejidos vivos pero con poca actividad vegetativa o vascular, los valores medios de ácido ascórbico por ciento son relativamente bajos; luego van aumentando a medida que las funciones, ante todo de órganos relacionados con las hormonas, parecen exigirlo. Las investigaciones de Steep-Schröder-Kühnau, de Santos Ruiz y otros nos proporcionan cifras bien significativas; contienen mgs. en 100 gs. de substancia fresca:

Músculos de esqueleto de vaca 1,5; paloma 4,5; músculo de corazón de vaca 6, paloma 10,5.

Pulmón de conejo 10.; paloma 28.

Cerebro de cobayo y paloma 6; del hombre 15.

Riñón (para la vitamina C sólo órgano de paso) de vaca 11, paloma 17.

Hígado de hombre 15, de vaca 15, paloma y cobayo 28.

El bazo de vaca 22.

Entre las glándulas endocrinas que producen hormonas, cabe mencionar:

Timo de ternera 50-85.

Tiroides de vaca 20.

Paratiroides de perro 60.

Cuerpo amarillo de mujer 60-100; de vaca 120.

Hipófisis total de hombre 120, de vaca 130 etc.

Cápsula suprarrenal de vaca 120; de perro 150; de conejo 180.

Como era de esperar, el hombre en esa clasificación de valores vitamínicos no tiene otra primacía sino la de sacar algunas deducciones muy sencillas. En primer lugar notamos que los or-

ganismos preparan la vitamina C para atender a sus propios gastos vitales y no para entregar depósitos al hombre. En segundo lugar conviene destacar el hecho de que sólo están expuestos al escorbuto los seres incapaces de la biosíntesis del ácido ascórbico —el hombre, mono, cobayo y venado—, y a la vez separados de las fuentes vegetales; a los animales los salva su instinto de alimentación adecuada; al hombre ya desequilibrado, el volver al uso sobrio de los bienes de la Naturaleza; la cual al mismo lactante humano ha dado el poder sintetizar, en los cinco primeros meses, esa substancia tan indispensable, ya que no se la administra en cantidad necesaria con la leche; y la leche de vaca es aun más pobre de vitamina C.

Los grandes progresos alcanzados en la Ciencia y Cultura humanas por los actuales conocimientos sobre el factor antiescorbútico, se nos destacan bien ahora que estamos por terminar su estudio, sobre el fondo real de dos hechos históricos.

En marzo del año 1912, en los desiertos glaciales del Polo Sur, pereció la ya famosa expedición inglesa de SCOTT; debido en gran parte a la provisión deficiente del factor antiescorbútico; así nos lo revela hoy el diario de Scott, en que el Capitán describe con detalles la comida extraordinariamente buena en la base. « En semejantes circunstancias, escribió Scott, sería difícil comidas más apetitosas o un régimen con menos probabilidades de provocar los síntomas escorbúticos. No me parece que lleguemos a padecer escorbuto ». H. BORSOOK señala lo equivocado que estuvo Scott en lo tocante al contenido cevitamínico de sus alimentos. Por aquellos años del siglo XX la receta de profilaxia antiescorbútica no sólo recomendaba las verduras y frutas cítricas, sino también la distribución de buena ropa de abrigo en invierno, y en los buques el lavado de los puentes y baterías con agua dulce y no marina...

Por la circunstancia de que al mismo tiempo que Scott también el gran explorador noruego AMUNDSEN organizaba una expedición al Polo Sur y por su preparación impecable la terminaba con todo éxito, el fracaso de Scott se hizo menos sensible para la ciencia; no se puede, en cambio, plenamente ponderar todas las consecuencias funestas que para la obra cultural de las Cruzadas resultaron del desastre militar de LUIS IX ante Damietta. Debemos limitarnos, citando a Joinville, testigo ocular,

a describir una vez más la impotencia del hombre de ayer frente al enemigo desconocido:

«...se esparció en el ejército una enfermedad que consistía en que la carne de las piernas se secaba, la piel se cubría de manchas de un rojo negruzco como de unas botas viejas; también teníamos llagas en las encías. Nadie escapó a esta enfermedad y ordinariamente morían de ella. Cuando se manifestaba hemorragia nasal era señal de muerte. Era una compasión oír cómo las gentes aullaban en el ejército, cuando los cirujanos les cortaban las excrescencias de la carne; pues lanzaban alaridos como mujeres con dolores de parto ».

Fácilmente se echa de ver en este cuadro realístico los síntomas de una triple avitaminosis; en la primera proposición los del beriberi y de la pelagra; en la segunda los del escorbuto. La principal alimentación del ejército en los meses anteriores, se había hecho a base de anguilas que a su vez se saciaron de los cadáveres de innumerables cruzados muertos de enfermedades.

Aquí quizás algún espíritu débil protestará contra la supuesta crueldad de un Dios indiferente, que al no revelar las causas de tantas y tan terribles enfermedades, durante muchos siglos dejó al mundo sumergido en un mar de miserias y dolores.

Nosotros, conocedores de la etiología patógena del escorbuto, del beriberi, del raquitismo, de la pelagra y otras enfermedades, tal vez no nos determinamos a resolver esta dificultad por un acto de fe heroico como lo hiciera San Luis en su penosísima situación: « ¡Sea cumplida la voluntad de Dios! ¡Sea bendito su santo Nombre! ».

Pero cabe preguntar: ¿En qué Museo tendríamos que dejar la famosa máquina del progreso moderno, el principio de la libertad de investigación e independencia de la Ciencia, si la sustituimos por un « deus ex machina », bonachón hasta el punto de revelar el régimen diético de los pueblos? Y eso después que nosotros hemos abandonado saludables tradiciones tamizadas por innumerables generaciones!

Dijo el sabio del Qohelet: « Mundum tradidit Deus disputationi » al uso y la investigación científica entregó Dios todo el Cosmos... también las Vitaminas.

(Continúa).

TEXTOS

SANCTI THOMAE AQUINATIS

TRACTATUS DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS

[§§ 106-113. *Obiectio 3: Intellectum (i. e. id quod intelligitur) est unum omnium; ergo et intellectus*].

[106] Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quaerunt enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si unum intellectum, tunc erit unus intellectus. Si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam⁹¹: quaecumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelligitur; et sic
10 procedetur in infinitum, quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta in numero in me et in te; est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus.

89 si *om.* 94 posset. 5-6 Si unum... specie *om.* 6 intelligibilia.

⁹¹ Es decir: si la especie aprehendida por dos hombres, es una específicamente, y dos en número, se sigue que en estas dos numéricamente diferentes, hay algo común, que puede abstraerse, y por lo tanto una nueva especie inteligible: « las cosas entendidas tendrán en sí otras cosas inteligibles; entendidas éstas, tendrán a su vez nuevos inteligibles, etc., etc. ».

Expone S. T. la misma dificultad en *De spirit. creat.*, 9, obi. 6. « Además, si el entendimiento posible fuera uno en mí y otro en tí sería necesario que la cosa entendida fuera una en mí y otra en tí, puesto que la

LA UNIDAD DEL ENTENDIMIENTO

CONTRA LOS AVERROISTAS *

3.ª Objeción: La cosa entendida es única para todos; luego también el entendimiento.

[106] Pero todavía presentan otra razón para defender su error. Pues preguntan, si acaso aquello que es entendido en mí y en ti es uno absolutamente, o dos numéricamente y uno específicamente. Si es una la cosa entendida, entonces será uno el entendimiento. Si la cosa entendida es doble numéricamente y una específicamente, síguese que *las cosas entendidas tendrán también su cosa entendida*⁹¹; porque las cosas que son dos numéricamente y uno específicamente, constituyen un solo objeto entendido, ya que es una la esencia por la cual el objeto es entendido; y en esta forma se continuaría hasta lo infinito, lo cual es imposible. Luego resulta imposible que sean dos cosas entendidas numéricamente en mí y en ti. Luego [lo entendido] es uno solo, y un solo entendimiento numéricamente en todos.

cosa entendida está en el entendimiento; y entonces la cosa entendida se multiplicaría proporcionalmente a la multiplicación de los individuos humanos. Ahora bien, todo lo que se multiplica según la multiplicación de los individuos tiene algo entendido común; y así la cosa entendida contendría a su vez otra cosa entendida [otro objeto entendido o inteligible más común] indefinidamente, lo que es imposible. Luego no puede ser diverso el entendimiento posible en mí y en ti ».

* Véase la parte anterior de esta obra en CIENCIA Y FE, tomo I (1944); 1, pp. 116-127; 2, pp. 126-139; 3, pp. 96-133; 4, pp. 128-141; tomo II (1945); 1, pp. 110-145.

[107] Quaerendum est autem ab his qui tam subtiliter
 15 se argumentari putant, utrum quod sint duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum es intellectum ad homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti in quantum
 20 est intellectum. De ratione enim intellecti, in quantum huiusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur, ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum
 25 ab omnibus hominibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem, sequitur quod sit unus intellectus tantum in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas
 30 substantiarum separatarum.

Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet; quia id quod intelligitur comparatur ad intelligere et ad
 35 intellectum, sicut obiectum ad actum et potentiam. Obiectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus
 40 intelligentibus ⁹².

17 aut... intellectum *om.*

⁹² Así lleva S. T. a los averroístas hasta la consecuencia absurda de cierto panteísmo a que conduce su doctrina. « Luego nuestro entendimiento, no sólo es una substancia separada, sino también el mismo Dios ».

Respecto de la dificultad, véase cómo responde también a ella en *Quaest. de Anima*, 9 ad 6: « La cosa entendida por dos entendimientos

[107] Pero a éstos que se creen argüir con sutileza les preguntamos, si por ventura el que las cosas entendidas sean dos en número y una en especie es contra la esencia de lo entendido en cuanto es entendido, o en cuanto es entendido por el hombre. Y es evidente, por la razón misma que aducen, que esto es contra la esencia de lo entendido en cuanto es entendido. Porque de esencia de lo entendido en cuanto tal es el no necesitar que de él se abstraiga algo para ser entendido. Luego, según el argumento de ellos, podemos concluir simplemente que lo entendido es solamente uno, y no que es uno mismo lo entendido para todos los hombres. Y si lo entendido es uno solo, según el argumento de ellos, síguese que existe un solo entendimiento en todo el mundo y no únicamente entre los hombres. Luego nuestro entendimiento no sólo es una substancia separada, sino el mismo Dios; de manera que absolutamente se suprime la pluralidad de substancias separadas.

[108] Pero si alguno pretendiese responder, que lo entendido por una substancia separada y lo entendido por otra no es uno específicamente, porque los entendimientos difieren específicamente, se engañaría a sí mismo. Porque lo que es entendido dice relación al entender y al entendimiento, como el objeto dice relación al acto y a la potencia. Ahora bien no es el objeto el que se especifica por el acto o por la potencia, sino más bien al contrario. Luego hay que conceder sencillamente que aquello que de una cosa se entiende, por ejemplo de la piedra, es un solo objeto, no ya en todos los hombres, sino en todos los que entienden ⁹².

es, en cierta manera, una y la misma, y en cierta manera múltiple; porque por parte de la cosa conocida es ella una y la misma; pero por parte del conocer mismo es diversa; como si dos ven una pared, es una misma la cosa vista si se considera en sí misma de parte de la cosa que se ve, pero es diversa de parte de las diversas visiones ».

[109] Sed inquirendum restat quid sit ipsum intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu, latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scientia quae habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, an de una forma lapidis quae est in intellectu: utrobique enim sequitur quod scientiae non sunt de rebus quae sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit huiusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus, participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem quia ponunt huiusmodi formas immateriales (quas dicunt esse intellecta) in intellectu⁹³, necesse habent ponere quot sit unus intellectus tantum, non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

[110] Est ergo dicendum secundum sententiam Aristotelis quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem

46-49 Nihil... lapidis *om.* 58 simpliciter] spherarum.

⁹³ « Los árabes tendían a imaginar como la suma realidad el conjunto de las formas inteligibles que constituían el entendimiento puro, las cuales existen perfectamente en el entendimiento divino, del cual se comunican gradualmente, por cierta emanación, a las inteligencias que mueven los

[109] Pero queda todavía por averiguar, qué es en sí mismo lo entendido. Porque si dicen que lo entendido es una imagen (*species*) inmaterial existente en el entendimiento, no caen en la cuenta de que en cierta manera pasa a admitir la opinión de Platón, quien estableció que no puede tenerse conocimiento cierto de las cosas sensibles, sino que toda ciencia [o conocimiento cierto por sus causas] tiene por objeto una forma separada. Porque nada tiene que ver para nuestro propósito, que diga alguno, que al conocimiento cierto que tenemos de la piedra corresponde [como su objeto] una forma separada de piedra o una forma de lo mismo existente en el entendimiento; porque en ambos casos se sigue que las ciencias no versan sobre objetos que están aquí [presentes], sino solamente sobre objetos que existen separados [de las cosas sensibles de este mundo]. Pero como Platón estableció que tales formas in materiales son subsistentes por sí mismas, podía también admitir juntamente con esto muchos entendimientos que participasen del conocimiento de una misma verdad gracias a una [misma] forma separada. Estos, en cambio, como suponen que tales formas in materiales (que dicen son lo entendido) están en el entendimiento⁹³, deben admitir necesariamente que no existe más que un solo entendimiento, no sólo para todos los hombres, sino en absoluto.

[110] Lo que hay que afirmar, pues, conforme a la opinión de Aristóteles, es que lo que entendemos (que tiene razón de unidad y totalidad) es la naturaleza o esencia misma de la cosa. Porque lo mismo la ciencia de la naturaleza que las demás se refiere a las cosas mismas, no a las especies o representaciones entendidas. Pues si lo que conozco fuera, no la naturaleza misma de la piedra que existe en la realidad [extramental], sino la represen-

círculos celestes, hasta la última que rige este nuestro mundo. Pero no podrían explicar, según advierte Santo Tomás, cómo podía existir dicha ciencia absoluta o de las mismas formas inteligibles en grados de inteligencia diversos » (Keeler).

65 rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus, mediantibus sensibus, usque ad phantasiam perveniunt, et per
 70 virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit (sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus
 75 videt), nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest⁹⁴.

[111] Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura rerum
 80 habet esse singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit in IX *Metaph.* [8, 1050 a 34-46], sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, i. e. secundum exigentiam speciei quae
 85 intelligens intelligit⁹⁵. Haec autem, cum si abstracta a principiis individualibus, non repraesentat rem secundum con-

⁹⁴ *Sum. Theol.* I, q. 76, a 2, ad 4.

⁹⁵ Y no según la manera de ser de la cosa entendida. Lo cual no implica falsedad en el conocimiento. *Sum. Theol.* I, q. 13, a 12, ad 3: « Esta proposición, *el entendimiento que entiende la cosa diversamente de lo que ella es se equivoca*, puede entenderse en doble sentido, porque el adverbio *diversamente* puede determinar el término *que entiende* por parte de lo

tación de la piedra que está en el entendimiento, seguiría-se que yo no conozco la cosa misma que es la piedra, sino sólo su representación intelectual sacada de la piedra. Sin embargo lo cierto y verdadero es que la naturaleza de la piedra en cuanto se halla realizada en cada piedra individual es entendida [solamente] en potencia; pero lo es en acto cuando las imágenes o representaciones de las cosas sensibles llegan mediante los sentidos hasta la imaginación, y entonces en virtud del entendimiento agente, esa naturaleza o esencia es abstraída de dichas representaciones o imágenes sensibles, produciéndose la especie inteligible o representación intelectual en el entendimiento posible. Pero esta especie inteligible no es la cosa que entiende el entendimiento posible, sino que mediante ella el entendimiento entienda [la cosa extramental], (como las especies o imágenes que están en la vista, no son las cosas que se ven, sino aquello con que la vista ve); a no ser el caso en que el entendimiento hace reflexión sobre sí mismo, es decir sobre su propio acto intelectual, cosa que no puede acontecer en el sentido ⁹⁴.

[111] Ahora bien, si el entender fuese una acción transitiva que pasa a un objeto exterior, como el quemar y el mover, seguiría-se que el entender se realizaría conforme a la manera de ser que la naturaleza tiene en las cosas singulares, como la combustión del fuego se realiza según la manera de ser del combustible. Pero como el entender es acción inmanente al mismo que entiende, como dice ARISTÓTELES en el libro 9.º de la *Metafísica*, síguese que el entender se realiza según la manera de ser del que entiende, esto es, conforme a las exigencias de la especie [o repre-

entendido o por parte del que entiende. Si es por parte de lo entendido, la proposición es verdadera: y su sentido es el siguiente: cualquier entendimiento que entiende que una cosa es diversa de lo que es se equivoca... pero si se entiende de parte del mismo que entiende entonces la proposición es falsa, porque una es la manera que tiene el entendimiento en su

ditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo coniunguntur in re, quin unum eorum rapraesentari possi etiam in sensu ⁹⁰ sine altero: unde color mellis vel pomi videtur a visu sine eius sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis.

[112] Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, ⁹⁵ sed alio intelligitur a me et alio a te, i. e. alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in *P r a e d i c a m e n t i s* [2, 1 a 25-27] dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad subiectum, « ut ¹ quaedam grammatica in subiecto quidem est anima, de subiecto vero nullo dicitur ». Unde et intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale. Non enim singularitas re- ⁶ pugnat intelligibilitati, sed materialitas ⁹⁶: unde, cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatim supra dictum est, nihil prohibet huiusmodi singularia intelligi.

[113] Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia ¹⁰ in discipulo et doctore ⁹⁷. Est enim eadem quantum ad rem

entender, y otra la que tiene la cosa en su ser. Pues es evidente que nuestro entendimiento entiende las cosas materiales inferiores a él inmaterialmente; no que entienda que ellas son inmateriales sino que él tiene una manera inmaterial de conocerlas ».

⁹⁶ « La materialidad, tanto del que conoce como de la especie con que se conoce, impide el conocimiento de lo universal ». *Sum. Theol.*, I, q. 76, a 2, ad 3.

sentación] mediante la cual el sujeto entiende⁹⁵. Y como ésta ha sido separada de los principios individuales, ya no representa su objeto de acuerdo a las condiciones individuales del mismo, sino sólo conforme a su naturaleza universal. Pues nada se opone a que de dos cosas que en la realidad están unidas, la una pueda, aun por los sentidos, ser representada sin la otra; por eso el color de la miel o de la manzana puede ser representado por la vista sin su sabor. El entendimiento, pues, entiende la naturaleza universal por abstracción que hace de los principios individuales.

[112] Es, por consiguiente, una misma cosa la que tú y yo entendemos; pero la entiendes tú por un medio distinto que yo, es es, mediante otra especie inteligible; y así, una cosa es mi entender y otra es tu entender. Asimismo, uno es mi entendimiento y otro el tuyo. De donde también ARISTÓTELES dice en el libro de *Los Predicamentos*, que existe una ciencia singular cuanto al sujeto, «como una [determinada] ciencia gramatical es la que está en el sujeto que es el alma, pero de ningún sujeto se dice». De aquí que mi entendimiento, cuando entiende que él [mismo] entiende, entiende cierto acto singular; pero cuando entiende el entender en absoluto, entiende algo universal. Porque la materialidad es la que se opone a la inteligibilidad, pero no la singularidad⁹⁶, y por eso, existiendo algunos seres singulares inmatrimales, como se dijo anteriormente de las substancias separadas, nada impide que tales seres singulares puedan ser entendidos.

[113] Por aquí se ve claro, en qué sentido es una misma la ciencia del discípulo y la del maestro⁹⁷. Porque es

⁹⁷ Averroes insiste en esta dificultad, para probar la unidad del entendimiento. Si éste fuera múltiple, serían múltiples la ciencia en cada sujeto » y así será imposible que el discípulo aprenda del maestro, si la ciencia del maestro no es una virtud generadora y creadora de la ciencia del discípulo, a la manera que este fuego produce otro fuego igual a él específicamente; lo cual es imposible ». In *De Anim.*, III, 5 (Keeler).

scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus
uterque intelligit; quantum enim ad hoc, individuatur
scientia in me et in illo. Nec oportet quod scientia quae
est in discipulo, causetur a scientia quae est in magistro,
15 sicut calor aquae a calore ignis; sed sicut sanitas quae est
in materia, a sanitate quae est in anima medici. Sicut enim
in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus
auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ita in disci-
pulo est principium naturale scientiae, scil. intellectus
20 agens et prima principia per se nota; doctor autem sub-
ministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex
principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo
sanare quo natura sanaret, scil. calefaciendo et infrigi-
dando; et magister eodem modo inducit ad scientiam, quo
25 inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo
scil. de notis ad ignota. Et sicut sanitas in infirmo fit non
secundum potestatem medici, sed secundum facultatem
naturae; ita et scientia causatur in discipulo non secundum
virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis⁹⁸.

[§§ 114-116. *Obiectio 4: Si remanerent plures substan-
tiae intellectuales destructis corporibus, essent otiosae*]

30 [114] Quod autem ulterius obiiciunt, quod si remanerent
plures substantiae intellectuales, destructis corporibus, se-
queretur quod essent otiosae⁹⁰; sicut Aristoteles in XI M e-

⁹⁸ « El maestro no causa la ciencia en el discípulo a la manera de un agente natural, según pretende Averroes [III De An., Com. 5]; luego no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino un principio con el que uno se dirige en su operación ». S. T., *Sum. Theol.*, I, q. 117, a. 2, 2.

la misma en cuanto al objeto de la ciencia, pero en cuanto a las especies inteligibles con las que uno y otro entienden, pues en cuanto a esto la ciencia resulta individua en mí y en el otro. Y no conviene decir que la ciencia que está en el discípulo es causada por la ciencia que está en el maestro a la manera que el calor del agua lo es por el calor del fuego, sino más bien a la manera que la salud que está en el sujeto material es causada por la salud que está en el alma del médico. Porque así como en el enfermo existe su principio natural de salud al cual el médico suministra auxilios para que la obtenga, así en el discípulo existe un principio natural de ciencia, es decir, el entendimiento agente y los primeros principios conocidos por sí mismo, y el maestro suministra ciertos adminículos, sacando conclusiones de los principios conocidos por sí mismos. De aquí que el médico procure sanar del mismo modo que la naturaleza lo haría, es decir, calentado y refrigerando; y el maestro conduce a la ciencia del mismo modo que el que investiga adquiriría la ciencia por sí mismo, es decir, pasando de lo conocido a lo desconocido. Y como la salud se produce en el enfermo no en razón del poder del médico, sino de la capacidad de la naturaleza; así también la ciencia es producida en el discípulo no según la capacidad del maestro, sino según la facultad del que aprende ⁹⁸.

4.ª Objeción: Si, una vez destruidos los cuerpos, quedaran múltiples substancias intelectuales, no tendrían éstas ninguna operación.

[114] Respecto de lo que todavía objetan, que en el caso de que sobreviviesen muchas substancias intelectuales resultaría que, después de la destrucción de los cuerpos, quedarían ociosas, según el argumento de ARISTÓTELES

Véase toda la cuestión 117; asimismo *De Verit.* q. 11: De Magistro; C. G., II, 75.

t a p h. [XII, 8, 1074 a 18-22] argumentatur, quod si essent substantiae separatae non moventes corpus, essent otiosae:
35 si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, praemittit [8, 1074 a 15-17]: « Quare et substantias et principia immobilia tot rationabile suscipere; necessarium enim dimittatur fortioribus dicere ». Ex quo patet
40 quod ipse probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit.

[115] Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiae separatae essent otiosae, si non moverent corpora;
45 nisi forte dicatur, quod motiones corporum sint fines substantiarum separatarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quae sunt ad finem. Unde nec Aristoteles hic inducit quod essent otiosae si non moverent corpora, sed [8, 1074 a 19-21] quod « omnem substantiam im-
50 passibilem secundum se optimum sortitam finem esse oportet existimare ». Est enim perfectissimum uniuscuiusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiae separatae causarent bonitatem in inferioribus, nisi per
55 motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit, ad ostendendum quod non sunt aliquae substantiae separatae, nisi quae per motus caelestium corporum manifestantur, quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit.

en el libro 11.º de la *Metafísica*, en que dice que, si existiesen substancias separadas que no mueven ningún cuerpo, estarían ociosas ⁹⁹, si consideran bien el texto de ARISTÓTELES podrían ellos mismos resolver fácilmente la objeción. Porque antes de aducir ARISTÓTELES esta razón dice: « Por lo cual las substancias y los principios inmóviles reciben [mueven] otros tantos [cuerpos], como es razonable [y probable] pensar; porque que esto sea cosa necesaria [cierta], dejamos que lo prueben otros de mayor inteligencia ». De lo cual es manifiesto que ARISTÓTELES habla con cierta probabilidad y no pretende que se admita su opinión como necesaria y cierta.

[115] Además, puesto que inútil es aquello que no alcanza el fin para el cual existe, no puede decirse, ni siquiera con probabilidad, que las substancias separadas serían inútiles si no moviesen los cuerpos; a no ser que se diga que mover los cuerpos es el fin de las substancias separadas, cosa absolutamente absurda, porque el fin es más excelente que las cosas que se ordenan a él. Por eso, tampoco ARISTÓTELES quiere decir aquí que serían inútiles [las substancias separadas] si no moviesen los cuerpos, sino que « toda substancia impasible conviene que tenga por sí misma un fin excelente ». Porque lo más perfecto en cada caso, no sólo consiste en que sea en sí buena, sino en que cause en otras cosas la bondad. Y como no aparecía del todo claro, cómo podrían causar la bondad en los cuerpos inferiores las substancias separadas a no ser por el movimiento de algunos cuerpos, por eso ARISTÓTELES tomó de aquí un argumento probable para demostrar que no existen sino aquellas que se nos manifiestan por el movimiento de los cuerpos celestes, aunque esto no sea necesariamente cierto, como él mismo dice.

⁹⁹ Y por lo tanto serían inútiles. La palabra *ociosa*, no se halla en Aristóteles, pero sí en las explicaciones de los árabes (Cfr. Keeler).

60 [116] Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae. Nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separetur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est animae humanae finis mo-
 65 vere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in *X E t h i c*. [c. 7].

[§§ 117-118. *Obiectio 5: Intellectus essent numero infiniti*].

[117] Obiiciunt etiam ad sui erroris assertionem, quia si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod essent actu indiniti
 70 intellectus secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum aeternum et homines semper fuisse¹⁰⁰. Ad hanc autem obiectionem sic respondet Alzagel in sua *Metaphysica* [I, tr. 1, c. 11]: dicit enim quod «in quocumque fuerit unum istorum sine alio», quantitas vel multitudo sine
 75 ordine, «infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu caeli»¹⁰¹. Et postea subdit: «Similiter et animas humanas, quae sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul, quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota
 80 desinant esse animae: eo quod nullae earum sunt causae aliis, sed simul sunt, sine prius et posterius natura et situ.

¹⁰⁰ Esta dificultad la esgrimían los filósofos y teólogos católicos de la escuela tradicional (*A. de Halés, San Buenaventura, Cfr. In Sent., I, 1, 1, q. 2, fund. 5*), así contra Aristóteles y sus comentadores árabes que defendían la eternidad del mundo, como contra S. T. que, aunque decía que por la fe sabemos que de hecho el mundo no fué eterno sin embargo no podemos probar con argumentos de razón la imposibilidad de que lo fuera. S. T. reconoce la fuerza de esta dificultad: «entre tales [dificultades] la más difícil es la de la infinidad de las almas; si el mundo siempre ha existido debe admitirse que existen ahora infinitas almas». *De aeternitate Mundi*, al fin.

Sobre la controversia de la eternidad del mundo entre los antiguos filósofos, véase M. GIERENS, *Controversia de aeternitate Mundi* (Textos de

[116] Concedemos por otra parte que el alma humana separada del cuerpo no tiene la perfección última de su naturaleza; ya que es parte de la naturaleza humana y ninguna parte tiene la perfección total si se le separa del todo. Aunque no por eso existe inútilmente; porque el fin del alma humana no es mover el cuerpo, sino entender, en lo cuál consiste su felicidad, como lo prueba ARISTÓTELES en el libro 10.º de la *Ética*.

5.ª *Objeción: Los entendimientos serían infinitos en número.*

[117] Para confirmar su error objetan además, que, si los entendimientos de muchos hombres fueran muchos, siendo como es incorruptible el entendimiento, se seguiría que existen actualmente infinitos entendimientos, conforme a lo que afirma ARISTÓTELES, según el cual el mundo es eterno y los hombres siempre han existido¹⁰⁰. Pero a esta dificultad responde Algazel de esta manera en su *Metafísica*: « En dondequiera que exista uno de éstos sin el otro », la cantidad o la multitud sin el orden, habrá un proceso de infinidad, como en el movimiento del cielo »¹⁰¹. Y después añade: « Igualmente concedemos que las almas humanas que puedan existir separadas de los cuerpos después de la muerte son infinitas en número, aunque tengan juntamente el ser, porque no existe entre ellas una ordenación natural, por la cual dejen de ser almas: ya que ninguna entre ellas es causa de otras [almas], sino que existen simultáneamente [todas], sin prioridad o posteriori-

los filósofos antiguos, y de los escolásticos, con introducción y notas). Univ. Gregoriana, Roma, 1933.

¹⁰¹ Texto oscuro, que parece significar lo siguiente: donde se da alguna pluralidad de seres (sea en extensión, sea en multitud) que no se ordenan unos a otros, entonces los seres pueden multiplicarse hasta lo infinito. Así sucede entre las almas; pues entre ellas « no existe ordenación mutua de ninguna clase », ya que no hay relación causal, ni tampoco ordenación como la que existe entre el cuerpo y el espacio que a aquél se ordena.

Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum naturam nisi secundum tempus creationis suae. In essentiis autem earum, secundum quod sunt essentiae, non⁸⁵ est ordinatio ullo modo, sed sunt aequales in esse; e contrario spatiis et corporibus et cause et causato ».

[118] Quomodo autem hoc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem *Metaphysicae* non habemus, quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim⁹⁰ Philosophus in *II Phys.* [2, 194 b 13-15] quod de formis « quae sunt separatae, in materia autem (in quantum sunt separabiles), considerare est opus philosophiae primae ». Quidquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui⁹⁵ ponunt mundum incepisse.

[§§ 119-121. *Obiecto 6: Unitas intellectus ab omnibus philosophis asserta est, exceptis Latinis*].

¹ Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna¹⁰² etiam, qui Arabs fuit, in suo libro⁵ *De Anima* sic dicit [V. c. 3, ad fin.]: « Prudentia et stupritia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentia animae... Ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est ».

[120] Et ut Graecos non omittamus, ponenda sunt circa¹⁰ hoc verba Themistii in *Comm. in 103*. Cum enim quaevisisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures,

¹⁰² Cfr. n. [58] sobre Algazel; y n. [57] sobre Avicena.

ridad de naturaleza o de ubicación. Puesto que no se concibe en ellas prioridad ni posterioridad de naturaleza, sino por relación al tiempo de su creación. Pero en sus esencias, en cuanto son esencias, no existe ordenación mutua de ninguna clase, sino que son iguales en su ser; por el contrario, en los espacios y en los cuerpos existe la causa y lo causado ».

[118] Cómo haya resuelto esto ARISTÓTELES no podemos saberlo nosotros, pues no tenemos la parte de la *Metafísica*, que escribió sobre las substancias separadas; en efecto, dice en el libro 2.^o de la *Física*, que pertenece a la filosofía primera tratar de las formas que existen separadas y de las que existen en la materia (en cuanto son separables »). Mas, dígase lo que se quiera, es cosa evidente que ninguna dificultad puede preocupar a los católicos en este punto, siendo así que afirman que el mundo empezó a existir.

6.^a *Objeción: Todos los filósofos, excepto los latinos, sostuvieron la unidad del entendimiento .*

[119] Es por lo demás evidentemente falso lo que sostienen, que fué un principio recibido por todos los filósofos Arabes y Peripatéticos, que el entendimiento no se multiplica numéricamente, por más que esta unanimidad no existe entre los Latinos. Pues Algacel no fué latino sino árabe. También Avicena¹⁰², que fué árabe, dice en su libro sobre el *Alma*: « La prudencia, la necesidad y otras cosas semejantes no existen sino en la esencia del alma... Luego el alma no es una sino múltiple numéricamente, y una específicamente ».

[120] Para no hacer caso omiso de los griegos, hay que citar al respecto las palabras de Temistio en su *Comentario*¹⁰³. Porque, después de preguntarse, si el enten-

103 Cfr n. [51].

subiungit solvens [III, 5, p. 191, 11-16]: « Aut primus quidem illustrans est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures. Sol quidem enim est unus, lumen autem dices modo
 15 aliquo partiri ad visus. Propter hoc enim non solem in comparatione posuit (scil. Aristoteles), sed lumen; Plato autem solem ». Ergo patet per verba Themistii quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus qui est illustrans, nec etiam possibilis qui est illustratus. Sed
 20 verum est quod principium illustrationis est unum, scil. aliqua substantia separata, — vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam¹⁰⁴. Unitatem autem huius separati principii probat Themistius per hoc, quod docens et addiscens idem intelligit, quod non
 25 esset nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit [III, 5, p. 199] quosdam dubitasse de intellectu possibili, utrum sit unus.

Nec circa hos plus loquitur, quia, non erat intentio eius tangere diversas opiniones philosophorum, sed exponere
 30 sententias Aristotelis, Platonis et Theophrasti; unde in fine concludit [III, 5, p. 200, 19-25]: « Sed quod [quidem] dixi pronunciare quidem de eo quod videtur philosophis, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quae collegimus, accipiat de his
 35 sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem et

¹⁰⁴ Para los árabes el entendimiento agente era la última de las inteligencias celestes, único para todos los hombres. Lo cual no puede admitirse, dice S. T., « porque como dicha luz intelectual pertenece a la naturaleza del alma, de aquél solo depende, que ha creado la naturaleza del alma. Este es Dios solo... »

¿En qué sentido se puede hablar de entendimiento agente uno y separado; y del mismo multiplicado en los hombres?

« El cual [entendimiento agente] algunos creyeron que era una substancia separada, que no se multiplicaba según la multitud de hombres;

dimiento agente es uno o múltiple, prosigue así: « O es uno el primero que ilumina, o los iluminados y los que iluminan son muchos. Pues el sol en verdad es uno, pero de la luz dirás que en cierta manera se divide según los [diversos] actos visivos. Por esta razón no puso (ARISTÓTELES) el sol como comparación [del entendimiento agente], sino la luz; Platón en cambio puso el sol ». Luego es evidente por estas palabras de Temistio que ni el entendimiento agente, del que habla ARISTÓTELES, que es el que ilumina, es uno, ni tampoco el entendimiento posible que es iluminado. Pero es verdad que el principio de iluminación es uno, es decir, una substancia separada — o Dios según los católicos, o la inteligencia última según Avicena¹⁰⁴. Prueba Temistio la unidad de este principio separado con esta razón, que el que enseña y el que aprende entienden un mismo objeto, lo cual no sucedería si no fuese uno mismo el principio iluminador. Es verdad, sin embargo, lo que dice después, que algunos dudaron si el entendimiento posible es o no uno solo.

[121] Y nada más dice de esto, porque no era su propósito hablar de las diversas opiniones de los filósofos, sino exponer el parecer de ARISTÓTELES, Platón y Teofrasto, concluyendo al fin: « Pero determinar qué es lo que opinan los filósofos sobre lo que he dicho, requiere especial trabajo y cuidado. En cambio es cosa fácil al lector conocer la opinión de Aristóteles y Teofrasto, y sobre todo del mismo Platón, acerca de este punto, principalmente por

pero otros dijeron que era cierta virtud del alma y que se multiplicaba en la multitud de los hombres. Y ciertamente ambas cosas son en algo verdaderas ». Quaest. *De Spirit. Creat.*, 10, c.

« Así, pues, lo que hace en nosotros los inteligibles en acto a manera de luz participada, es algo del alma, y se multiplica en razón de la multiplicidad de las almas y de los hombres. Pero aquello que hace los inteligibles a manera del sol que ilumina, es uno y separado, que es Dios ». *Ibid.*

ipsius Platonis, hoc promptum est propalare ». Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et Themistius et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus¹⁰⁵. Patet etiam quod Averroes
 40 perverse refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente. Unde merito supradiximus eum philosophiae peripateticae perversorem¹⁰⁶. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse
 45 omnes philosophos Graecos et Arabes, praeter Latinos.

[§§ 122-123. *Plura temeraria profert adversarius et viro christiano indigna*].

Est etiam maiori admiratione vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum¹⁰⁷ se profitens tam irreverenter de christiana fide loqui praesumpserit; sicut cum dicit quod Latini pro principio hoc non
 50 recipiunt, scil. quod si unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium. Ubi duo sunt mala: primo, quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo, quia se alienum innuit esse ab hac lege. Et quod postmodum dicit: haec est ratio per
 55 quam Catholici videntur habere suam positionem, ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris praesumptionis est quod postmodum asserere audet: Deum non posse facere

¹⁰⁵ Así escribe después Siger: « Hay también razones muy difíciles por las que es necesario admitir que el alma intelectual se multiplica en razón de la multiplicidad de los cuerpos humanos; ni faltan tampoco autoridades que afirmen esto; tal es Avicennia y Algazel y Themistio; el cual quiere también que al entendimiento agente, ilustrante e ilustrado, se multiplique, aunque el ilustrante sea uno solo; mucho más pretendía que se multiplicaba el entendimiento posible ». *De An. Intel.* 7 (Keeler).

¹⁰⁶ Cfr. n. [59].

¹⁰⁷ Es doctrina característica de los averroístas. Para Siger de Brabante estaban por una parte « Aristóteles y todos los Peripatéticos... Aristóteles y todos los filósofos », que defendían la imposibilidad de que

las citas que hemos reunido». Luego es evidente que ARISTÓTELES, Teofrasto, Temistio y Platón mismo no admitieron que en entendimiento posible sea uno para todos¹⁰⁵. Es también evidente que Averroes aduce mal la opinión de Temistio y Teofrasto sobre el entendimiento posible y agente. Por lo cual con razón dijimos antes, que es un corruptor de la filosofía peripatética¹⁰⁶. Por eso es extraño que algunos, reparando sólo en el comentario de Averroes, se atrevan a afirmar que todos los filósofos griegos y árabes, exceptuados los latinos, opinaron como Averroes.

El adversario profiere cosas temerarias e indignas de cristiano.

[122] Es también digno de mayor extrañeza, o mejor, indignación, que quien profesa ser cristiano¹⁰⁷ se atreva a hablar tan irreverentemente de la fe cristiana; como cuando dice que *los latinos no admiten este principio*, esto es, que sea uno solo el entendimiento, *porque tal vez su ley está en contra*. Donde hay dos cosas malas: primero, que duda si esto es contra la fe; segundo, que se muestra extraño a esta ley. Y lo que dice después: «*Esta es la razón por la cual los católicos parecen adoptar su opinión*», donde llama opinión lo que la fe propone. Ni es menor presunción lo que se atreve a afirmar después, «*que Dios no pue-*

la forma inmaterial se multiplique numéricamente; por otra parte, estaban los «teólogos» (arguitur ratione theologorum) que decían que *para Dios nada hay imposible*, y que la fe enseña que las almas son muchas numéricamente.

Siger de B. confesaba llanamente esta irreductibilidad entre la razón y la fe, y admitía lo que la fe enseña. En esto estaba su falla fundamental, como la de los averroístas.

Por lo demás, aunque parece probable que en este pasaje, el «aliquis» contra quien se dirige S. T. sea Siger de Brabante, las citas ducidas por el santo no se han hallado ni en las obras de Siger, ni en otro alguno averroísta.

quod sint multi intellectus, quia im-
60 plicat contradictionem.

Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit:
per rationem concludo de neces-
sitate, quod intellectus est unus
numero; firmiter tamen teneo op-
65 positum per fidem. Ergo sentit quod fides
sit de aliquibus, quorum contraria de necessitate concludi
possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi
verum necessarium, cuius oppositum est falsum impos-
sibile, sequitur secundum eius dictum quod fides sit de
70 falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod
fidelium aures ferre non possunt¹⁰⁸. Non caret etiam
magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non
pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut
quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias
75 doctorum de hoc esse reprobandas. Pari enim ratione pos-
set disputare de Trinitate, de Incarnatione, et de aliis
huiusmodi, de quibus nonnisi caecutiens loqueretur.

77 balbutiens. 85-86 cultores.

¹⁰⁸ « Las cosas que están naturalmente infundidas en la razón son sumamente verdaderas, hasta el punto de que es imposible pensar que sean falsas; y lo que se cree por la fe, habiendo sido confirmado por Dios tan evidentemente, no es posible tampoco pensar que sea falso. Así, pues, porque solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente

de hacer que existan muchos entendimientos, porque esto implica contradicción ».

[123] Pero todavía es de mayor gravedad lo que luego dice: « *Por la razón concluyo necesariamente, que el entendimiento es uno numéricamente, sin embargo creo firmemente lo contrario por la fe* ». Luego opina que se admiten ciertas cosas por la fe, y al propio tiempo puede probarse lo contrario con evidencia necesaria. Y puesto que sólo puede probarse con certeza necesaria lo que es necesariamente verdadero, cuya contradictoria es falsa e imposible, síguese, según su afirmación, que la fe versa sobre cosas falsas y absurdas, cuales ni Dios puede hacerlas; esto no pueden sufrirlo los oídos de los fieles¹⁰⁸. Ni carece tampoco de gran temeridad, que se atreva a discutir de cosas que no pertenecen a la filosofía, mas exclusivamente a la fe, como el que el alma sufra por el fuego del infierno, y afirmar que debe rechazarse el parecer de los maestros [católicos] en esta materia. Pues en la misma forma podría disputar de la Trinidad, de la Encarnación, y de otros temas parecidos, de los cuales sólo a ciegas hablaría.

aparece comparando sus definiciones, es imposible que la verdad de la fe sea contraria a aquellos principios que la razón conoce naturalmente ». S. T., C. G. I, 7.

Conclusio

[124] Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per
80 ipsorum philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia, velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare; sed contra hoc scriptum rescribat, si audet; et inveniet non solum me,
85 qui aliorum sum minimus, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

Conclusión

[124] Esto es, pues, lo que hemos escrito para deshacer dicho error, no apoyándonos en los dogmas de la fe, sino en los argumentos y testimonios de los mismos filósofos. Y si alguno, queriéndose gloriarse con el falso nombre de ciencia, quiere decir algo contra nuestro escrito, no hable por los rincones ni ante los niños, que no saben juzgar de cosas tan arduas; sino escriba contra nosotros, si se atreve: y me encontrará, no a mí solo, que soy el menor entre todos, sino a muchos otros celadores de la verdad, por los cuales su error hallará resistencia y su ignorancia remedio.

FICHERO DE REVISTAS

LISTA ALFABETICA DE LAS REVISTAS (*)

A = *Atenas* (Madrid). — AIA = *Archivo Ibero-Americano* (Madrid). — AUC = *Anales de la Universidad Central del Ecuador* (Quito). — BMSA = *Boletín del Museo Social Argentino (Servicio Social)* (Buenos Aires). — CT = *Ciencia Tomista* (Salamanca, España). — JS = *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales* (Santa Fe, Argentina). — PC = *Revista de Psiquiatría y Criminología* (Buenos Aires). — RC = *Revista de Ciencias* (Lima, Perú). — REA = *Revista de Economía Argentina* (Buenos Aires). — RIT = *Revista Internacional del Trabajo* (Ginebra, Suiza). — RJ = *Revista Javeriana* (Bogotá, Colombia). — TFUQ = *Thought, Fordham University Quarterly* (New York, U. S. A.). — TJOR = *The Journal of Religion* (Chicago, U. S. A.). — TNS = *The New Scholasticism* (Washington, U. S. A.). — UCB = *Universidad Católica Boliviana* (Medellín, Colombia). — VP = *Vozes de Petrópolis* (Petrópolis, R. J., Brasil).

TEOLOGIA

A. — APOLOGETICA

1. V I R, *¿Conflicto entre la Ciencia y la Fe?* SIC, 71 (1945) 31-33.

Nueva sección de SIC, en la que desfilarán los hombres cumbres en todas las ciencias, los cuales supieron juntar el saber más profundo con la fe religiosa más firme y sincera. Encabeza el desfile Agustín Luis Cauchy.

2. De la Riva Agüero, J., *Los intelectuales tornan a Cristo*. SIC, 71 (1945) 34-35.

Continúa SIC la serie de intelectuales que mueren como hijos fieles de la Iglesia Católica: el doctor José de la Riva Agüero, Ministro de Justicia en el Perú, y Manuel Quezón, Presidente de Filipinas, son dos nombres que enriquecen aquella serie.

B — DOGMATICA

3. P e n i d o, M. T. L., *O Cristo total*. VP, 2 (1944) 742-754.

Es el cap. III de la 2.ª parte del hermoso libro *O Corpo Místico*, que acaba

de publicar el A., comentando la Encíclica de Pío XII «*Mystici Corporis Christi*».

4. Cuadrado Maseda, G., Pbro., *El concepto de Vida eterna en los escritos de San Juan*. CT, 209 (1944) 33-51.

En la moderna sociedad aparecen por un lado paganismo, escepticismo, materialismo. Por otro, cristianismo, dogmatismo, espiritualismo. Es decir de una parte una vida que no es vida y de otra, la Vida Eterna. Esa es la gran tesis de San Juan: la que devuelve a la humanidad el rumbo perdido, la que nos da visión serena del mundo y de nosotros mismos, la que llena el vacío inmenso que en nuestra alma dejan las cosas y lo que nos inunda de aquel consuelo inefable. «*gaudium de veritate*», que los teólogos clásicos llaman *vida*.

5. P i m e n t e l, M., *União na Verdade e na Caridade*. VP, 2 (1944) 721-741.

Contribución al reinado de la unidad entre los católicos por medio de la caridad: «*in necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, charitas*».

(*) Por causa de la guerra varias revistas han suspendido su publicación y otras no han podido llegar hasta nosotros.

C. — APOSTOLADO

5. Ribeiro, B., O.F.M., *A Orden Terceira na Ação Católica*. VP, 2 (1944) 761-767.

La A. C. es una sola, pero son muchas las « acciones » que ella supone para la organización de su apostolado: la acción de las pías uniones, la acción de las cofradías, la acción de las terceras Ordenes y de tantas otras. De entre todas las asociaciones destinadas a la formación de los laicos, sobresalen por su finalidad próxima, por su historia y posición que ocupan en el núcleo Canónico, las Terceras Ordenes. « Mi plan de reforma social es la Orden Terciaria Franciscana », decía León XIII; y Pío XI proclamaba a S. Francisco de Asís protector especial de la Acción Católica,

como lo recuerda Mons. Civardi en su *Manual de Acción Católica*, (vol. II, p. 27, nota).

D. — LITURGIA

7. Lumini, L., O.S.B., *O Sobrenatural e o Ano Litúrgico*. VP, 2 (1944) 795-804.

Consideraciones que tienden a probar que para la vida mística la Liturgia es una admirable escuela. Porque la vida mística es una reproducción en nosotros de la vida de Jesús y corresponde a la Liturgia el mostrarnos las diversas fases de la vida de Jesús en sí misma (Adviento, Navidad, Pasión, Muerte, Resurrección, Ascensión) y en la Iglesia (Pentecostés).

FILOSOFIA

A. — PSICOLOGIA

8. Capó Balle, G., *Ensayo sobre Biotipología y Psicoanálisis*. U, 3 (1944) 73-86.

Pretende el A. demostrar que la labor de Kretschmer^a impulsor decisivo de la biotipología, y Freud, autor de gigantescos descubrimientos en el campo de la psicología y psicopatología, aunque sin nexo común, puede relacionarse y servir de base para nuevas investigaciones.

9. De Rivara, M.E.M., *Afectividad infantil*. Re, 5 (1944) 42-50.

Sentimientos: Origen y clasificación. Grados. Sentimiento estético. Sentimientos sociales. Comunidad. Anormalidades de la afectividad. El miedo. Conclusiones pedagógicas.

10. Duchini, P. C., *Algunos rasgos psicológicos de la infancia*. RE, 5 (1944) 13-28.

B. — ETICA

11. Casanovas, D., *Vicisitud Histórica de la Educación Moral*. Re, 6 (1944) 3-8.

1. Sócrates y el intelectualismo ético. 2. La predicación evangélica. 3. La formación del carácter. 4. El modelo y el super-hombre. 5. La ética de la personalidad. 6. La ética de la vocación.

12. Cavazos, A., *El sentimiento y los valores éticos*. U, 3 (1944) 121-125.

Glosa de la obra de Max Scheler, « *Resentimiento en la Moral* ». Max Scheler ha restablecido la verdadera tabla de los valores, creando un orden jerárquico entre los mismos figurando como de mayor dignidad los de la virtud y del amor, y colocados en un plano inferior los utilitarios y los vitales.

C. — HISTORIA DE LA FILOSOFIA

13. Rey Pastor, J., *La Filosofía ficcionista*. M, 4 (1944) 18-28.

Análisis de la « Filosofía del como si » de Vaihinger. Momentos esenciales en la evolución de su pensamiento. Influjo del darwinismo. Repercusión de las ideas de Vaihinger. Inevitable fracaso de éstas.

14. Mondolfo, R., *Determinismo contra voluntarismo en la Filosofía de Nietzsche*. M, 4 (1944) 5-17.

Se ponen de relieve las contradicciones del autor de Zarathustra.

15. Piérola, R. A., *Nietzsche y Sócrates*. M, 4 (1944) 29-35.

El antagonismo entre N. y S. trasciende el plano crítico y queda superado cuando pensamos que la riqueza del espíritu resulta del juego libre de los caracteres humanos. No parece, con todo, el A. captar con acierto qué es lo verdadero y lo falso ni en N. ni en S.

16. Bunge, M., *Nietzsche y la Ciencia*. M, 4 (1944) 44-50.

Sólo en el breve período intermedio de su trayectoria atormentada y alucinada respetó N. a la ciencia. Las ideas esenciales de N. son anticientíficas, antirracionalistas. Estudio de la actitud general de N. ante el conocimiento, y en especial ante la ciencia. Conclusión: esa actitud es negativa.

17. **B o c k, W.,** *Nietzsche y el Círculo de Stefan George*. M, 4 (1944) 36-45.

George y su «Círculo» encabezan la serie de los más destacados ideólogos del Tercer Reich. G. representa la transición de Nietzsche a Schickelgruber y proclama el «valor racial», la «fuerza supramoral», la «soberanía espiritual del dirigente». El A., amigo de un discípulo de G. informa acerca de las influencias de N. sobre el círculo que rodeaba a G.

18. **G a n d o l f o, R.,** *La Aventura de Federico Nietzsche*. EE, 143 (1944) 4-12.

La obra entera de Nietzsche reposa en un gran equívoco y es el de alguien que sabe dolorosamente el valor del amor, pero no «quiere» sentirse comprometido a vivirlo.

19. **R o a, A.,** *Lo permanente en la filosofía de Nietzsche*. EE, 143 (1944) 13-25.

La grandeza de N. reside en haber realizado el anhelo histórico de unidad. Estudia el A.: Las Intuiciones Germánicas. El mundo de las formas. La validez de éstas. La estructura del Ser. El eterno

retorno. La voluntad de poder y el superhombre. El destino de Nietzsche.

20. **M i c h e l, H.,** *Nietzsche y el Nacional-socialismo*. EE, 143 (1944) 26-38.

Si Rousseau fué el padre espiritual del siglo XIX, N. lo fué del XX. El nacional-socialismo sigue fielmente a N. en su tarea de «transmutación de los valores y en su lucha contra el cristianismo».

21. **J a s i n o w s k i, B.,** *La revalorización de la Edad Media*. EE, 143 (1944) 46-56.

En el transcurso de las últimas décadas se observa un creciente interés por la Edad Media y por todo lo que corresponde a su mundo espiritual. Anticipación de Hume en la Edad Media. Algunos malentendidos acerca de la gran Escolástica del siglo XIII. Delimitación mutua de la Razón y la Fe. La supervivencia de la Escolástica en el pensamiento moderno. El interés que ofrece la ciencia medievoval. El «occamismo» científico y su crítica. Las últimas razones de la revaloración actual de la E. M. La «ley de correspondencia discrónica» y el redescubrimiento de la E. M.

22. **C r a s e m a n n, B.,** *Notas para una Historia de la Filosofía Argentina*. EE, 144 (1945) 51-61.

Notas poco precisas, que deben ser sometidas a una severa revisión antes de poder ser incorporadas a la Historia de la Filosofía Argentina.

PEDAGOGIA

23. **Del Carmen Ugaz-zi, S.,** *Los Ateneos Pedagógicos*. RE, 5 (1944) 29-36.

Los Ateneos Pedagógicos de la Provincia de Buenos Aires no han llegado a cumplir su misión, que era el perfeccionamiento del maestro.

24. **O c a n t o s d e F e r n á n d e z, O. G.,** *La Religión en la Escuela*. RE, 5 (1944) 37-41.

Hermosa defensa de la enseñanza de la religión católica en las escuelas argentinas.

25. **P l a z a, C. G., s. J.,** *Un interesante problema psicológico: la formación de los superdotados*. SIC, 71 (1945) 18-22 (continuación).

Necesidad de un ambiente escolar superior para muchachos selectos. Diversos tipos de solución. «¡Ojalá sucie pronto

la hora en que los desvelos del Poder y de la pública opinión se vuelquen sobre algo que es más precioso que el rico maderamen de la selva o el petróleo: el áureo filón de esperanzas que palpita en todo selecto!».

26. **F i g u e r o a, C. C.,** *El Romance como medio informativo-formativo*. RE, 6 (1944) 14-26.

Conferencia pronunciada bajo los auspicios del Ateneo Pedagógico de Lomas de Zamora el 25 de octubre de 1944.

«Es el romance-narrativo o descriptivo medio didáctico que, como informativo, colabora en la enseñanza de la historia, de la geografía y de la naturaleza, y, como formativo, contribuye al desarrollo del lenguaje y de los sentimientos éticos; estéticos, patrióticos y religiosos...».

27. **L i v a s, E. C.,** *La Universidad y el Problema de la Selección Vocacional*. U, 3 (1944) 7-11.

La terminación de la guerra creará un serio problema: la preparación de la juventud para un futuro «menos sombrío y menos bárbaro». Tocarà en gran parte a las Universidades el resolver ese

problema, para lo cual deberán modificar sus sistemas de aceptación y seleccionar inteligentemente, encauzando siempre, su material humano.

CIENCIAS JURIDICAS Y SOCIALES

A. — DERECHO SOCIAL

28. Ruiz - Jiménez, J., *Derecho y plenitud de la vida humana*. CT, 209 (1944) 52-85.

Fragmento principal del estudio «Derecho y vida humana», presentado por el A. a las oposiciones de Cátedras de Filosofía del Derecho.

El hombre vive en comunidad porque de la comunidad precisa para dirigirse a su supremo fin; el Derecho hace posible ese convivir. El orden jurídico es para el hombre instrumento necesario no sólo en el logro de su bienestar temporal, sino también en la conquista de su ontológica plenitud.

B. — POLITICA

29. Pattee, R., *La Política de los Estados Unidos en América*. EE, 144 (1945) 5-18.

Crítica serena e imparcial de un norteamericano de la intervención de su país en los asuntos internos de las naciones latino-americanas. Análisis elogioso de la posición argentina frente a los Estados Unidos.

30. V. N. L., *México Sinarquista*. EE, 144 (1945) 19-31.

Ambiente anticatólico y antiamericano anterior al Sinarquismo. Génesis del movimiento sinarquista en 1937, iniciado por Antonio Urquiza, al ver la miseria del indio mexicano. Nueva concepción de la política. Lema del sinarquismo: «Patria, Justicia y Libertad».

31. Rangel Frías, R., *La idea de la guerra*. U, 3 (1944) 37-43.

Han surgido innumerables teorías para el arreglo pacífico del mundo. Contradicción en los programas ideados. Proponen la paz en condiciones de una guerra sin término. Lo cierto es que no hay fórmula capaz de contener la paz si no se mide a través de la posibilidad de tratar los problemas económicos, sociales y políticos de todos los pueblos como si se tratase, como en efecto se trata, de una misma raza: la humanidad entera.

C. — ECONOMIA Y FINANZAS

32. Thomas, P. J., *La*

situación agraria en la India. RIT, XXX (1944) 514-533.

Reseña de los problemas a los cuales tienen que hacer frente los productores agrícolas primarios en la India.

D. — SOCIOLOGIA

33. Iriarte, V., *El Seguro Social en Venezuela*, SIC, 71 (1945) 13-17.

Noción del Seguro. Beneficios del Seguro por accidentes y enfermedades. Técnica del Seguro. Salario diario base. Cotización semanal. Indemnización. Seguro accidentes y Enfermedades Profesionales. Conclusiones: hay que mantener el Seguro, pero no la Ley tal cual existe.

34. Pattée, R., *Introducción a la conciencia social en los Estados Unidos*. SIC, 71 (1945) 28-30.

Estudio de los diversos factores que contribuyen al estudio y conocimiento de la doctrina social en acción y a la difusión de las ideas y preceptos de las Encíclicas. Entre esos factores ocupan el principal lugar los inmigrantes católicos europeos, con cuya llegada comenzó a tomar auge el catolicismo norteamericano.

E. — PROBLEMAS SOCIALES

35. Bowley, M., *Los problemas de la vivienda en la Gran Bretaña*. RIT, XXX (1944) 686-712.

El problema inmediato en la postguerra será la reconstrucción de las viviendas dañadas por la acción militar. Y la dificultad fundamental será la escasez de recursos de construcción, además de los costos de ésta y la inseguridad con respecto a los niveles futuros. El segundo problema será el de «largo plazo», o sea el de alcanzar y mantener normas mínimas definidas de vivienda. La solución de este problema requiere la solución anterior de problemas sumamente complicados.

36. Aguirre Elorriaga, M., S. J., *La más poderosa organización Social-Católica de Sudamérica*. SIC, VII (1944) 513-515.

La posee el Brasil y es su organizador el R. P. Leopoldo Brentano, S. J. Son los Círculos Obreros, que asocian

actualmente a 121.000 obreros en 165 centros esparcidos por toda la Nación.

37. Salcedo, V. M., *Los abusos del cine*. SIC, 71 (1945) 23-25.

El cine en su aspecto económico y en aspecto moral. «El cine es una potentísima arma de propaganda. Si el arma está en buenas manos, podremos disfrutar de su apoyo y ventajas; pero si está en manos enemigas preparémonos para la defensa o para la ruina».

38. De Almeida Cunha,

M. L., *O trabalho da mulher fora do lar*. VP, 2 (1944) 806-811.

Los datos históricos demuestran que el hecho de que la mujer trabaje fuera del hogar tiene causas muy complejas y sería imprudente considerarlo apenas como resultado del feminismo revolucionario. Es un problema serio, originado en cuestiones de orden económico-social. Caracterízase actualmente por la participación de la mujer en la gran industria, por el número siempre creciente de candidatas a funciones públicas y a las carreras liberales.

HISTORIA

A. — HISTORIA DE AMERICA

39. Carro, V., O. P., *Las Controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican*. CT, 209 (1944) 5-32.

Conferencia pronunciada en la Universidad de Salamanca, en el cursillo de la Cátedra de Francisco Vitoria, el día 1.º de mayo de 1944.

40. Carmona Nenclares, F., *Reflexiones sobre el Imperio de Carlos V*. U, 3 (1944) 27-36.

Carlos V edificó sobre la vocación imperial hispano-castellana el espléndido edificio de su imperio, sembrado en las cinco partes del mundo. Renovó aquello que, dada la repugnancia del hombre a destruir la antiguo (lo antiguo prueba nuestra inmortalidad, nuestra necesidad), no pudo o no quiso destruir.

41. Osio, J. A., *Información del Ayuntamiento de Barinas a la Intendencia de Real Hacienda en 1778*. BAN, 122 (1944) 65-77.

En nombre del Ayuntamiento, pide el

doctor José Antonio Osío, «franqueza» de comercio entre Barinas y Guayana. Escribe desde Caracas con fecha 16 de febrero de 1778.

42. González Casanova, P., *Aspectos Políticos de Palafox y Mendoza*. RHA, 17 (1944) 27-67.

1. Teoría del Imperio Español y de su decadencia. 2. Crítica al gobierno de América. Estado político de Nueva España. El problema demográfico: los indios. 3. Práctica en el gobierno de Nueva España.

43. Miranda, J., *Notas sobre la Introducción de la Mesta en la Nueva España*. RHA, 17 (1944) 1-26.

Lo característico de la Mesta, según el autor, es su condición de gremio interlocal para los diversos fines que interesan a la ganadería y que rebasan los límites del Municipio. Refuta en parte la obra del norteamericano Klein, *The Mesta*, según el cual, la Mesta se frustra en América por no darse aquí los agudos contrastes climáticos y fisiográficos que determinaron en los países mediterráneos de Europa las migraciones periódicas del ganado lanar.

ARTE Y LITERATURA

44. De Andrés, R., *El Rtusambara*. CT, 209 (1944) 86-105 (VII).

Versión directa del poema.

45. Oswald, C., *Artistas Cristãos: I. G. Dupré (Escultor)*. VP, 2 (1944) 754-761.

46. Souviron, J. María,

Notas sobre Nietzsche y la Poesía. EE, 143 (1944) 39-45.

47. Toscano, S., *La Estética Indígena*. U, 3 (1944) 13-26.

Esencia de los estilos arquitectónicos. El método y el conocimiento del arte aborígen. Lo terrible y lo sublime en las artes arcaicas. Lo bello en las grandes culturas. La muerte de los estilos.

48. Ferrer, V. A., *Día de la Tradición*. RE, 6 (1944) 9-13.

Discurso pronunciado por el Capitán

de Fragata, V. A. Ferrer, el 8 de noviembre de 1944, «Día de la Tradición», en «El Ceibo», Institución tradicionalista de Buenos Aires.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

DR. MAX MARIN, T. O. F., *La incógnita del más allá*. Editorial Excelsa, Buenos Aires, 1945.

El Dr. Max Marín anuncia que ha escrito este libro «sin altas pretensiones literarias o filosóficas». Desea, sin embargo, realizar una sólida obra de apostolado, recordando a los lectores las grandes cuestiones de interés capital para toda la humanidad, relacionadas con la vida futura. Ha reunido para ello, con el objeto de presentar testimonios sensibles del más allá, numerosos casos de apariciones que «han sido elegidos minuciosamente, y sirven para confirmar —por la veracidad de sus testigos, la autenticidad y valor histórico de los hechos— tanto las deducciones de la razón, cuanto la palabra revelada».

Verdaderamente el libro se lee con máximo interés. Es un tejido de relatos, a veces espectaculares, en que intervienen los seres de ultratumba, testificando su aparición con señales sensibles, muchas de las cuales todavía permanecen.

No nos es posible dar un juicio en conjunto del valor histórico y objetivo de las narraciones. Seguramente que no a todas es posible prestar un decidido asentimiento. Sin embargo, muchas presentan caracteres de plena verosimilitud, y son dignas de ser atentamente consideradas.

El libro está impreso con numerosísimas láminas que reproducen los vestigios de las apariciones narradas.

I. Q.

SERTILLANCES, O. P. y BOULANGER, O. P., *Sto. Tomás de Aquino: sus mejores páginas*. Editorial Difusión, Buenos Aires.

Como toda obra que difunda las doctrinas de Sto. Tomás, será bien acogida esta edición castellana de la compilación de textos del Angélico, publicados hace tiempo en francés por los RR. PP. Sertillanges y Boulanger.

He aquí los temas en que han agrupado los diversos textos: *Dios; la manifestación divina; el alma y la vida del alma; la oración y los Sacramentos; la vida social*.

La selección de textos es bastante buena, aunque ni abundante, ni tan completa como parece indicar el título: «Sus mejores páginas». Por ejemplo, a propósito del alma y de la vida del alma, sólo hallamos cinco cuestiones relativas a la inmortalidad, felicidad, amistad, caridad y suicidio. Naturalmente que todo depende del propósito del compilador. Pero siempre es útil y recomendable poner las enseñanzas de Santo Tomás fácilmente en manos de los lectores.

I. Q.

La Iglesia y la Guerra. Documentos de la Oficina de Información del Vaticano. Un volumen de 322 pgs. en 8. Editorial Guadalupe-Heroica, Buenos Aires.

El Papa no ha podido estar indiferente en medio de la lucha cruel por que ha pasado el mundo. Su palabra —sobria y llena de ciencia humana, elevada a la vez con intuición sobrenatural y calor de Dios— no ha cesado desde el primer día de llamar a los pueblos a la cordura y a la paz y de definir muy de antemano las normas fundamentales de un futuro consolidado en la justicia y en la caridad y florecido en la armonía y en la paz. Para el mundo ganoso de verdad

el Papa ha sido un maestro: afortunadamente para él, muchos han conocido la enseñanza del Pastor Supremo. ¡Ojalá que también muchos la sigan!

Pero después de dar su verdad, con caridad inmensa, a todos los de buena voluntad, ¿qué más ha hecho el Papa, mientras la guerra corría en las naciones? Como hijos, deseábamos saber la actividad del Padre lejano y adolecido; adivinábamos a la distancia su caridad universal que abrazaba todas las partes contrarias, depositando bálsamo y aceite —samaritano de toda la humanidad enferma— en las heridas que abría la guerra. Hoy el libro *LA IGLESIA Y LA GUERRA*, que han editado Guadalupe y Heroica, nos pone bien delante lo que ha sido y aun es, día a día, la obra de la caridad del Vicario de Cristo.

El libro está dividido en seis partes, más una introducción y un apéndice. La introducción, escrita por Mons. Montini, Sustituto en la Secretaría de Estado de la Santa Sede, nos fija el por qué y el fin de todo el libro: «Esta publicación quiere ser un modesto pero digno testimonio de la caridad del Santo Padre». La parte 1.^a, bajo el título «La Iglesia y la Guerra», reúne pequeños estudios de figuras eminentes o por la posición que tienen dentro del Vaticano o por la sabia ciencia que han mostrado como escritores, Card. Salotti, G. Gonella, G. Dalla Torre...; en ellos se teje con hilos diferentes la personalidad moral, intelectual, religiosa del Pontífice: caridad, luminosa verdad... Las restantes partes nos cuentan la historia de la obra realizada por el Papa durante la guerra: la Oficina de Información (parte 2.^a), la Comisión de Auxilios (parte 3.^a), la actividad de las Representaciones Pontificias (parte 4.^a), los Capellanes militares (parte 5.^a); la sexta parte, «Efemerides», es el calendario, llevado día a día, de esta actividad de la Santa Sede. La objetividad expositiva es la nota de estas páginas; pero en ellas se advierte también el cariño con que se hace resaltar y se procura visualizar el espíritu de estas obras: caridad y sacrificio.

A todos los católicos interesa conocer este libro, donde aprenderán algo de la obra de su Padre. Y a toda persona medianamente culta, porque el Pontificado y su obra humanitaria en esta guerra son demasiado grandes para poder ser ignorados.

M. M.

MONS. SANTIAGO BENIGNO BOUSSET, *Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes*. Edit. Difusión S. A., Buenos Aires, 1945, 696 páginas.

Obra cumbre de Apologética, las Variaciones.

Un siglo y medio había transcurrido desde las primeras y dolorosas conquistas de Calvino y Lutero. Agotada la violenta marejada protestante, había ido a descansar en los mansos fingidos ribazos de una tradición perenne. En ese mundo francés de Versailles, tan finamente aristocrático y tradicionalista, pretendía reivindicar para sí un depósito divino por tradición ininterrumpida. El tradicionalismo social y conservador de la Corte del Siglo XVII, patente en la Literatura Clásica francesa, asomaba también en la Apologética religiosa protestante.

¡Paradójico contraponerse de siglos y culturas! Lo que fué arma en manos del Obispo de Meaux contra los protestantes y hugonotes, es decir, «la variación e inestabilidad de su credo»; eso mismo estaba destinado a ser, en la visión progresista del Modernismo, timbre de supuesto valor.

Las «Variaciones» fueron dadas a la estampa el año de 1688, fruto de nueve años de intensa labor. El tiempo oportuno y borrascoso; la revocación del Edicto de Nantes había reiniciado las luchas entre católicos y hugonotes.

El plan del apologeta es genial y simple. Documentado en fuentes protestantes, muestran las divergencias y compromisos de las sectas: «Año de 1530, contrariando sus planes Lutero autoriza a tomar las armas». «Año 1561, Calvino se compara a Lutero». «Año 1570, la reforma de Isabel corrige la de Eduardo VI». «Año 1571, Divergencia con motivo de la palabra sustancia». «Contradicciones entre Lutero y Calvino», etc., etc. Estos, y otros acápites, nos dan la clave de la materia que aborda: la intención que la informa va nítidamente expresada en las

líneas iniciales del Prólogo que transcribo:

« Si todos los Protestantes supieran a fondo cómo se formó su religión, si supieran con cuánta inconstancia han sido redactadas sus profesiones de fe, y las variaciones que han sufrido; de qué modo se han separado primeramente de nosotros, y después unos de otros entre sí mismos; las sutilezas, rodeos y equívocos que han empleado para remediar sus divisiones y reunir los miembros desunidos y esparcos de la Reforma; no les contentaría seguramente esta reforma de que tanto se glorían; antes bien, si he de decir francamente lo que siento, no les inspiraría sino desprecio. Estas variaciones, sutilezas y equívocos me propongo, pues, referir en la presente Historia ».

N. F.

STA. MARGARITA MARÍA ALACOQUE, *Autobiografía*. Trad. por Angel Sánchez Teruel, S. I. 200 págs. en 16°. Ed. Cultural, Buenos Aires, 1945.

En tiempo muy oportuno acaba de publicar Editora Cultural la Autobiografía de Sta. Margarita. El conocimiento y devoción a la Sma. Virgen en su advocación de Fátima se va propagando cada vez más, admirando a todos la solicitud de nuestra Madre del cielo por la salvación de los hombres, la santificación de los sacerdotes y la reparación del amor divino ultrajado. Ahora bien, como acertadamente nota Mons. Casanueva en su excelente libro « Fátima », los hechos acaecidos recientemente en Portugal, como los de Lourdes y los de Paray le Monial, no son otra cosa que diversas etapas de un plan desarrollado por la divina Providencia, que se propone la reparación del amor divino ultrajado y la salvación y santificación de los hombres, especialmente de los sacerdotes, mediante la vivífica influencia del Sdo. Corazón de Jesús y del purísimo Corazón de María. Sta. Margarita María es la escogida por Dios para comenzar « oficialmente » la realización de este plan, cuya maduración se adivina ya en los comienzos de la Orden de la Visitación: entre las muchas referencias de San Francisco de Sales a estas devociones, citaremos la de la carta del 10 de junio de 1611 a Sta. Juana Francisca Frémyot de Chantal: « ...debemos tomar por (escudo de) armas un corazón único atravesado con dos flechas y encerrado dentro de una corona de espinas, el cual llevará grabados los nombres de Jesús y de María, y estará dominado por una cruz... ».

Esta elección de Sta. Margarita María y la grandeza del mensaje que mediante ella da el Sdo. Corazón a los hombres, en armonía con el reciente mensaje de Fátima, se describen con encantadora sencillez y fidelidad en las páginas de este libro que ha levantado a tantas almas a pensamientos, deseos y realizaciones heroicas.

G. BERTERO.

CONCEPCIÓN S.-AMOR, *El Método Cousinet*. Editorial Losada. Buenos Aires, 1945.

Con tal título se nos presenta una nueva obra tendiente a ingresar entre las innumerables que integran ya la producción literaria en el campo de la pedagogía. Para proceder con orden y sinceridad ante este trabajo, tendremos que atender a dos cosas: primero a la exposición que nos hace del Método Cousinet la Sra. S.-Amor, y en segundo término, el mismo método.

En un estilo transparente y corrido, de lectura fácil y amena, ha vertido la autora los conceptos básicos que delinean el método Cousinet, procurando organizar un todo viviente, un cuerpo armónico de doctrina, tal cual lo fué concibiendo y plasmando M. Roger Cousinet sobre el mismo terreno de trabajo y experimentación que le proporcionaba su cargo de inspector de Primera Enseñanza en Francia. El resultado ha sido verdaderamente feliz, ya que bien pocos intérpretes de mentalidades ajenas lograrán el encomio que M. Cousinet tributa a S.-Amor al salir la primera edición de la presente obra: « Es la primera

vez que otro pedagogo que no sea yo mismo (y aun mejor que yo mismo) hace de mi método una exposición tan completa, tan cuidadosamente documentada y tan inteligente. He comprendido mejor, al leerla, lo que yo he hecho y lo que he querido hacer, y usted me ha sugerido, sobre mi método, muchas reflexiones útiles que darán alguna vez su fruto». Preliminares. Nota.

Pasamos al otro aspecto de la presente obra. Debemos confesar que sin duda prestará aliento e inspiración a tantas almas sacrificadas que se sepultan en vida dentro de las paredes del edificio escolar consagradas por completo a la educación de la niñez. Es unánime el decir, que si alguna carrera exige verdadera vocación, esto es, grandes dotes naturales enriquecidas con intensa y sólida preparación pedagógica, es la del maestro que toma a su cargo el hacer dar los primeros pasos en el orden intelectual al niño inválido pero con un alma inmortal, psicológicamente desmantelado pero con facultades potentes como un reflector gigantesco, cuyos haces de luz penetrarán hasta las esencias mismas de las cosas, para conocerlas, clasificarlas y poseerlas intelectualmente. Estos nos dice algo de la enorme responsabilidad de trabajo tan delicado, ya que las más de las veces será el basamento para todo el hombre de mañana.

Bien hace M. Cousinet, para despertar y avivar esas potencias dormidas en el alma infantil, aprovechar todos los resortes aptos para provocar y captar la atención del niño. El tipo de escuela activa que nos presenta, nos parece en muchos puntos apropiado para tal fin. No descarta ni con mucho, la presencia del maestro, alma y vida de esa colmena en que pretende convertir la clase M. Cousinet. Coincidiendo en el fondo con los métodos Montessori, Decroly y Dewey, por derivar todos de una fuente común, en lo teórico de Rousseau y en lo práctico de Pestalozzi, ha conservado cierto equilibrio y tesitura dentro de la libertad que aboga para el niño, con lo que su método será más realizable, o por lo menos más aprovechables sus elementos.

Una advertencia: la impresión que del niño deja en el alma del que lee la presente obra, evoca la silueta del Emilio de Rousseau. No decimos que el autor se haya inspirado en los principios del filósofo materialista; antes solamente que rememora fuertemente la caricatura que hace del niño, vivenciando en el mismo, no ya la realidad, sino su concepción filosófica apriorística de la vida humana. Por lo tanto, la libertad, toda la que se quiera, concedida al niño en miras de no violentar el desarrollo espontáneo de sus facultades, ha de estar siempre subordinada a la finalidad que en sí lleva toda la vida humana. La libertad ha de ser medio y no fin, en cualquier sistema verdaderamente educativo, que prepara al hombre para la consecución integral de su fin.

P. MOYANO.

CHARLES BOYER, S. I., *San Agustín, Sus Normas de Moral*, 240 págs. en 8vo. Excelsa, Buenos Aires, 1945.

Todos los hombres cultos, aún los no católicos, que entienden de filosofía y teología, conocen la autorizada figura del P. Charles Boyer, prefecto de estudios de la Universidad Gregoriana. Su perfecto conocimiento de ambas ciencias le ha permitido escribir obras variadas, todas ellas apreciadas por su claridad y penetración. Esto no impide que el P. Boyer tenga sus especialidades; una de éstas es el estudio de San Agustín. Por ello el presente libro tiene especialísimo valor; porque se encuentra en él extractada la doctrina moral del doctor de Hipona, mediante la conexión de textos efectuada por quien sabe bien dónde, y con mayor claridad y precisión, están expresadas las ideas del autor estudiado.

San Agustín, del P. Charles Boyer, es una obra científica enteramente necesaria para todos los que desean tener una idea clara y segura de la moral agustiniana, sin necesidad de recorrer las innumerables obras del gran doctor cartaginés.

G. BERTERO.

RUBÉN VARGAS UGARTE, S. I., *Vida de Santa Rosa de Santa María*, Colección

de Espiritualidad Cristiana. Vol. 30. Editora Cultural, Buenos Aires, 1945.

Santa Rosa de Lima una vez más tienta la pluma de un escritor con el singular encanto de su vida.

Desde el comienzo vemos que su autor rehuye presentar a la santa en el plano edificativo, como lo hizo el P. Rivadeneira en una obra que lleva el mismo título que ésta, y se limita a exponer los hechos estudiados en los procesos que se hicieron en orden a su canonización en Lima y en los principales autores de su vida. La brevedad de la obra le impidió afrontar discusiones históricas o estudios más profundos y por ésto en capítulos de corta extensión su estilo corre limpio y terso. Cada capítulo lleva una cita poética como encabezamiento, que alude a lo narrado en él, y están tomadas especialmente de poemas consagrados a la vida de la Santa. No tentó al autor el novelar los hechos de su personaje, como lo hiciera Larreta en una forma tan maravillosa como irreal, aunque el modelo se presta realmente a ello.

No se respira en estas páginas el «perrichoismo» limeño, tan caro a muchos autores después de Ricardo Palma; el cual, aunque se refiere especialmente a Lima del siglo XVIII, muchos lo extienden a todo el período virreinal y éste da a la ciudad y a la época un aspecto versallesco, falso y preciosista, alejándonos del sentido realista y cristiano tanto más superior de la ciudad colonial, que es severa y espiritual como corresponde al modo de ser hispánico.

El autor después de narrarnos la llegada del primer rosar a Lima en 1552, nos muestra la vida de Santa Rosa rodeada de una atmósfera sobrenatural de milagro, que en ella resulta connatural. Es una sencilla hija de militar hidalgo y pobre, esta criolla de clase media que debía trabajar en bordados para ayudar a su hogar, y que recibió de su madre el sobrenombre de «linda costurera» por la perfección de sus trabajos. Retirada en su casa, como en los siglos IV y V las Vírgenes del Señor, hizo profesión de Castidad y se consagró a la vida interior alcanzando los grados más altos de unión con Dios, sin que por ésto dejare de obedecer dócilmente a su madre, aún en cosas de piedad y penitencia, que ella controlaba con prudencia y sin estorbar a su hija.

La vida penitente de Rosa resulta demasiado cruel para nuestro humanismo naturalista de hoy, cultor del cuerpo y de la comodidad, tan poco diferente del humanismo renacentista que dominaba en su tiempo; porque ella fué verdugo de sí misma y se procuró todo dolor, sin que por eso se afeara el discreto milagro de su belleza.

La doctrina espiritual de la Santa no difiere, como lo hace notar el autor, de la de San Juan de la Cruz y del P. Alvarez de Paz, autor este último que tal vez depende de Rosa.

Entre las grandes santas de la Iglesia halla paralelo, como lo hace ver claramente el P. Vargas, con Catalina de Sena, por el estado seglar que ambas no abandonaron; por la orden dominicana, de la cual fueron terciarias y por las gracias místicas que las rodearon de un prestigio sobrehumano.

A pesar de su elevación mística no pierde la sencillez, ni el cariño familiar, ni el amor a la casa de sus padres; no desdeña la música y sabe acompañar con la vihuela hermosas coplas que improvisa con facilidad.

Tal es Santa Rosa de Lima, según la historia y según el P. Vargas. No termina éste con la vida su retrato, recurre al arte, que conoce bien, para decorar con bellas láminas el texto y hace acertada crítica de los autores europeos y criollos: Tiépolo, Dolci, Coello y Medoro, que buscaron en la santa limeña su inspiración pictórica.

La obra del P. Vargas Ugarte produce en su conjunto un efecto de agradable humanismo en el que se funden la poesía, el arte y la narración veraz, ajena al elogio exagerado y a la fantaseadora intuición, por lo que le corresponde un lugar de honor en la ya abundante bibliografía de la santa.

LUIS EDLE.

LIBROS RECIBIDOS

- AGUSTIN, San. - Doctrina de vida espiritual. 2 t. en 16. Emecé. Bs. As. 1944.
- ANDREA, Mr. Miguel de. - El evangelio y la actualidad. 2 tt. en 8vo. Difusión. Bs. As. 1944.
- BRAVO y TABOADA, Luis. - La Cosolación de Sumampa. En 8vo. 490 págs. San Pablo. Bs. As. 1944.
- BUIL, S. I., Nicolás Ma. - La gracia divina. En 16. 178 págs. Ed. Cultural. Bs. As. 1944.
- COPELLO, Santiago Luis. - Gestiones del arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto. En 8vo. 238 pgs. Difusión. Bs. As. 1944.
- CRUZ UGALDE, Félix. - Flor de Chile. En 8vo. 190 págs. Mosca Hnos. Montevideo. 1944.
- FINOT, Enrique. - Historia de la literatura boliviana. En 8vo. 474 págs. Porrúa Hnos. México. 1943.
- GOMEZ FERREYRA, S. I., Avelino Ignacio. - Patrología cristiana. En 16. 278 págs. Editora Cultural. Bs. As. 1944.
- LAVEILLE, S. I., E. - Un sembrador de alegría. Traducción del P. Antonio Viladevall, S. I. En 8vo. 358 págs. Pía Soc. de San Pablo. Bs. As. 1944.
- MARZAL, S. I., Juan. - Fe y Patria. En 8vo. 180 págs. Bs. As. 1943.
- QUILES, S. I., Ismael. - Filosofía del Cristianismo. 176 págs. En 16. Ed. Cultural. Bs. As. 1944.
- RODRIGUEZ, S. I., San Alonso. - Cartas espirituales y pláticas. En 16. 174 págs. Ed. Cultural. Bs. As. 1944.
- SALCEDO, S. I., Carlos. - Biografía del Ilmo. y Rvdm. Sr. Luis Javier Muñoz, S. I. En 8vo. 208 págs. Medellín. 1944.
- SIERRA, Vicente D. - Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispano-América. En 8vo. 422 págs. Bs. As. 1944.
- STURZO, Luis. - La verdadera vida. En 8vo. 230 págs. Difusión. Bs. As. 1944.
- TIHAMER TOTH. - Venga a nos el tu reino. En 8vo. 304 págs. Difusión. Bs. As. 1944.
- GARCIA MORENTE, Manuel y ZARAGÜETA BENGOCHEA, Juan. - Fundamentos de filosofía. En 8vo. 618 págs. Espasa-Calpe. Madrid. 1943.
- MONETA, José Manuel. - Cuatro años en las Orcadas del Sur. 3ra. ed. en 8vo. 294 págs. Peuser. Bs. As. 1944.
- PEREYRA, José A. - Nuestras aves. Tratado de ornitología. En 8vo. 338 págs. Taller de impres. ofic. La Plata. 1943.
- ZORRILLA DE SAN MARTIN, Juan. - América. En 16. 104 págs. Huarpes. Bs. As. 1944.
- GOMEZ FERREYRA, S. I., Avelino Ignacio. - Defensa del Obispo Trejo. En 16. 198 págs. Emecé. Bs. As. 1944.
- NIEREMBERG, S. I., Juan Eusebio. - Vida divina. En 16. 246 págs. Grupo de Ed. Católicas. Bs. As. 1944.
- GUITON, S. I., Jorge. - El amor, clave de la paz social. En 16. 170 págs. Difusión. Bs. As. 1944.

- CLEUX, A. A., Angelôme. - Vida del Padre Louis Robert. En 16. 166 págs. Difusión. Bs. As. 1944.
- ESPOSA, Juan M. - Episodios nacionales. En 8vo. 216 págs. Huarpes. Bs. As. 1945.
- BELLENEY, José. - Bernardette. En 8vo. 198 págs. Difusión. Bs. As. 1944.
- BOUGAUD, Mons. - Santa Mónica. En 8vo. 404 págs. Difusión. Bs. As. 1944.
- FURLONG, S. I., Guillermo. - Monseñor Pablo Cabrera. En 8vo. 238 págs. Prólogo del Dr. Enrique Martínez Paz. Huarpes. Bs. As. 1945.
- FURLONG, S. I. Guillermo. - Historia del Colegio del Salvador. 3 tt. en 8vo. Bs. As. 1944.
- WEBSTER, C. K. - Gran Bretaña y la independencia de la América Latina. 2 t. en 8vo. Kraft. Bs. As. 1944. (Donó British Council).
- ALTAMIRA, Onide. - Los Pastorcitos de Fátima. En 8vo. 32 págs. Difusión. Bs. As. 1945.
- BOUGAUD, Mons. - Juana Francisca Fremiot de Chantal. 2 t. en 8vo. Difusión. Bs. As. 1944.
- BENTHAM. - Tratado de los sofismas políticos. 224 págs. en 8vo. Ed. Rosario. Rosario. 1944 (Donó British Council).
- CARBIA, Rómulo D. - La Revolución de Mayo y la Iglesia. En 8vo. 148 págs. Prólogo de Avelino I. Gómez Ferreyra. Huarpes. Bs. As. 1945.
- ELIZALDE, A. B. - Cartas de un cura que fué padrino de casamiento. En 16. 196 págs. Difusión. Bs. As. 1944.
- PROHASZKA, Ottokár. - Cartas sociales. En 16. 288 págs. Poblet. Bs. As. 1945.
- PONCE DE LEON, S. I., J. M. - Introducción a la Filosofía y Lógica Formal. En 8vo. 288 págs. Poblet. Bs. As. 1944.
- PONCE DE LEON, S. I., J. M. - Crítica. En 8vo. 282 págs. Poblet. Bs. As. 1945.
- STRAUBINGER, Mons. Dr. Juan. - La Iglesia y La Biblia. En 24. 280 págs. Guadalupe. Bs. As. 1944.
- STRAUBINGER, Mons. Dr. Juan. - Job. Un libro de consuelo. En 24. 292 págs. Guadalupe. Bs. As. 1945.

Esta obra se terminó de imprimir el día
15 de Enero de 1946, en los Talleres
Gráficos "Verdad" del Colegio Máximo
San Miguel - F. C. P.



